"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)

ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata

Jilid # 2 ~ K - N

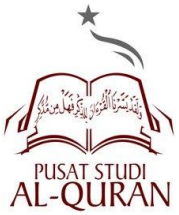
KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)

ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata

Jilid # 2 ~ K - N



Judul:
Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata
Jilid # 2 K - N

Pemimpin Redaksi:
Muhammad Quraish Shihab

Tebal: vi + 332 halaman
Dimensi: 20 x 27 cm

Penerbit:
Lentera Hati bekerja sama dengan
Pusat Studi Al-Qur'an & Yayasan Paguyuban Ikhlas
Jakarta

Tahun:
Edisi # 1 - 2007
Edisi # 2 - 2012 (Revisi)

K

KA'BAH (كَعْبَة)

Kata *ka'bah* (كَعْبَة) berasal dari akar kata *ka'aba* (كَعَبَ). Secara bahasa, *al-ka'bah* (كَعْبَة), berarti semua rumah atau bangunan yang bersegi empat. Disebut Ka'bah, karena bangunannya bersegi empat. *Dzul ka'bâh* adalah bangunan rumah zaman Jahiliyah bagi Bani Rabi'ah. *Ka'bah* juga digunakan di dalam arti kamar dengan bentuk persegi.

Dalam Al-Qur'an, kata *al-ka'bah* (كَعْبَة) digunakan dua kali, yaitu QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 dan 97. Yang pertama menunjukkan tempat dilakukannya pembayaran denda sebagai denda bagi seseorang yang sedang menjalani larangan ihram, baik haji atau umrah dan membunuh binatang buruan, yaitu tanah di sekitar Ka'bah. Orang yang ihram dan membunuh binatang buruan, sanksinya membayar binatang sebanding yang dibunuh sebagai tebusan, kemudian disembelih dan dibagikan kepada orang fakir atau membayar kafarat kepada orang-orang miskin.

Yang kedua digunakan untuk menjelaskan bahwa Ka'bah adalah rumah suci (al-Bait al-Haram) sebagai pusat (peribadatan dan urusan dunia) bagi manusia, (demikian pula) bulan Haram, *hadya* (هَدْيَ), dan *qalâ'id* (قَلَائِد). (Allah menjadikan yang) demikian itu agar kamu tahu bahwa sesungguhnya Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi dan bahwa sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. Al-Mâ'idah [5]: 97).

Kata lain yang seakar dengan ka'bah yang disebutkan dalam Al-Qur'an adalah kata *ka'bain* (كَعْبَين), bentuk *mutsannâ* (dual) dari kata *ka'b*. Disebutkan sekali dalam surah Al-Mâ'idah [5]: 97.

Menurut Al-Ashfahani, *ka'b/ka'bain* berarti 'tulang pada ujung kaki dan betis'. Di dalam bahasa sehari-hari disebut dengan mata kaki, karena posisi tumit adalah siku sebagai penyangga agar manusia tegak berdiri.

Dalam ayat tersebut, kata *ka'bain* digunakan untuk menunjuk batasan anggota badan yang harus dibasuh pada saat berwudu, yaitu kaki hingga mata kaki. Maksudnya, jika seseorang melakukan wudu, dan tidak membasuh kakinya hingga kedua mata kakinya, tanpa ada alasan maka wudunya tidak sah, karena membasuh kaki termasuk salah satu rukun wudu yang wajib dipenuhi.

Kata lain lagi yang seakar dengan *ka'bah* dan tersebut dalam Al-Qur'an adalah *kawâ'ib* jamak dari *kâ'ib*; artinya 'perempuan yang masih muda' (perempuan yang berpayudara montok), tersebut sekali (dalam QS. An-Nabâ' [78]: 33).

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KABAD (كَبَد)

Kata *kabad* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Balad [90]: 4. Dengan akar kata yang sama, kata itu memunyai dua bentuk yang berlainan makna. **Pertama**, *kabid* (كَبِد) bermakna 'hati/limpa', baik yang ada di hewan maupun manusia. **Kedua**, *kabad* (كَبَد) berarti 'penyakit yang melanda hati manusia'. Pe-

Kabîr, Al-

ngertian ini kemudian meluas pada segala macam kesulitan yang dihadapi karena setiap kesulitan pasti merisaukan hati.

Manusia selalu saja menerima terpaan peristiwa yang tidak mudah dielakkannya; kalau pun ia mampu mengelak maka kesulitan lain akan muncul juga, yaitu seperti seorang yang mengarungi samudera, selamat dari ombak yang mengganas, ia tetap akan diancam rasa takut oleh bahaya lain.

Semua manusia di dalam kesulitan dan susah payah, bukan saja dalam memenuhi kebutuhan hidup, tetapi juga dalam memelihara dan melindungi diri dan keluarga. Bahkan, di dalam upaya mengarahkan potensi-potensi positifnya, manusia masih harus berjuang menghadapi dirinya sendiri sebelum menghadapi orang lain.

Manusia yang berhenti di sana, akan memandang hidup ini dengan penuh pesimisme. Adapun yang beriman, keimanan mereka melahirkan optimisme sehingga walaupun ia mengalami kesulitan atau penderitaan, ia akan terus berjuang untuk menghadapinya disertai dengan keyakinan bahwa pasti ada jalan keluar yang menantinya.

Akan tetapi, harus disadari bahwa walaupun manusia tidak dapat mengelak dari kesulitan dan susah payah itu, Allah menganugerahkan kepadanya kemampuan untuk mengatasinya, bahkan ia dapat mengalami kelezatan saat mengatasinya.

Manusia harus menanggung risiko dari kehidupannya; ia harus memelihara dan mempertahankan jati dirinya serta nilai-nilai luhur. Untuk itu, dia tidak dapat menghindar dari kesulitan dan susah payah itu.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KABÎR, AL- (اَلْكَبِير)

Kata *al-kabîr* (الكَبِير) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *kaf, ba', dan ra'* yang berarti *antonim* kecil.

Dalam Al-Qur'an, kata *kabîr* (كَبِير) terulang sebanyak 40 kali dalam berbagai konteks pembicaraan, seperti dosa, kerusakan di bumi, ganjaran, siksa, dan lain-lain. Terdapat enam ayat yang menggunakan kata ini untuk menunjuk sifat Allah, kesemuanya dirangkaikan dengan sifat "ketinggian-Nya", tiga di antaranya dengan kata *al-'Aliyy* (اَلْعَلِيّ) dan masing-masing sekali dengan *'Alîyya* (عَلِيًّا), *al-Muta'âl* (اَلْمُتَعَال), dan *'Uluwwa* (عُلُوًّا).

Sementara ulama berpendapat bahwa kebesaran adalah "keagungan" dan "kekuasaan." Pendapat yang dikemukakan Al-Ghazali jauh lebih baik dan sempurna. Menurut *Hujjatul Islâm* itu, kebesaran adalah *"kesempurnaan dzat,"* sedang yang dimaksud dengan *dzat* adalah wujud-Nya sehingga *kesempurnaan Dzat-Nya* adalah kesempurnaan wujud-Nya. Selanjutnya, kesempurnaan wujud, ditandai oleh dua hal, yaitu keabadian dan sumber wujud.

Allah kekal abadi, Dia awal yang tanpa permulaan dan akhir yang tanpa penghabisan. Tidak dapat tergambar dalam benak—apalagi dalam kenyataan—bahwa Dia pernah tiada, atau satu ketika akan tiada. Allah adalah Dzat yang wajib wujud-Nya. Berbeda dengan makhluk yang wujudnya didahului oleh ketiadaan. Dari segi sember wujud, Dia adalah sumbernya, karena setiap yang *maujud* pasti ada yang mewujudkannya. Mustahil sesuatu dapat mewujudkan dirinya sebagaimana mustahil pula ketiadaan yang mewujudkannya. Jika demikian, benak kita pasti berhenti pada wujud yang wajib dan yang merupakan sumber dari segala yang wujud. Dialah Allah yang Mahabesar itu.

Salah satu ayat yang menyebut sifat ini menyatakan bahwa,

ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ

"(Kekuasaan Allah) yang demikian itu, adalah karena sesungguhnya Allah, Dialah (Tuhan) Yang Haq, dan sesungguhnya apa saja yang mereka seru selain Allah, itulah yang batil, dan sesungguhnya Allah, Dialah Yang Mahatinggi lagi Mahabesar" (QS. Al-Hajj [22]: 62).

Kata *haq* dari segi bahasa berarti yang mantap dan tidak berubah. Wujud-Nya tidak

Kadzib

berubah, langgeng, dan abadi. Segala yang *haq* (tidak berubah) selain Allah, bersifat relatif, yang mutlak hanya Dia semata. Ayat ini dapat dijadikan salah satu penunjang bagi makna *al-Kabîr* dan penjabarannya di atas, karena penjelasan tentang diri-Nya sebagai *al-Haqq* (الْحَقّ), dan bahwa selain-Nya adalah *al-Bâthil* (الْبَاطِل [yang punah]) diakhiri dengan kalimat, "Dialah Yang Mahatinggi lagi Mahabesar."

Sifat *al-Kabîr* ini, juga mencakup makna ketiadaan kebutuhan (Mahakaya), sehingga pada akhirnya tiada Yang Mahabesar kecuali Allah swt. Memang Al-Qur'an menggunakan sifat *Kabîr* terhadap manusia, tetapi yang dimaksud antara lain adalah *usia lanjut*, seperti ucapan putri Nabi Ya'qub as. yang diabadikan Al-Qur'an:

لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ

"Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya" (QS. Al-Qashash [28]: 23).

Sebagaimana Al-Qur'an juga menggunakan kata *Kabîr* dalam bentuk jamak, yakni *kubarâ'* (كُبَرَاء), untuk makna *para pembesar* (QS. Al-Ahzâb [33]: 67).

Tetapi sekali lagi kata "besar" di sini sama sekali tidak berhubungan makna dengan kebesaran yang disandang Allah.

Al-Qur'an mengisyaratkan berbagai keangkuhan dan kebesaran yang tercela disandang oleh manusia, yaitu *kibr* (كِبْر = [keangkuhan]) terhadap Allah dan ayat-ayat-Nya, terhadap nabi dan rasul-Nya, dan terhadap makhluk-makhluk Allah. *Kibr* terhadap Allah adalah puncak dari segala keangkuhan, seperti ulah Namrud, penguasa pada masa Nabi Ibrahim as. (baca QS. Al-Baqarah [2]: 258). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

KADZIB(كَذِب)

Kata *kadzib* berasal dari kata *kadzaba — yakdzibu — kadzib, kidzb, kidzab* (كَذَبَ - يَكْذِبُ - كَذِب - كِذْب - كِذَب). Di dalam berbagai bentuknya–baik di dalam bentuk kata kerja *mujarrad* (مُجَرَّد = tanpa tambahan huruf) atau *mazîd* (مَزِيْد = dengan tambahan huruf) maupun di dalam bentuk kata benda *mufrad* (مُفْرَد = tunggal), *mutsannâ* (مُثَنَّى = dua), atau *jama'* (جَمْع = plural)—di dalam Al-Qur'an disebut 266 kali, tersebar di dalam berbagai surah dan ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata *al-kadzib* (الْكَذِب) merupakan antonim dari kata *ash-shidq* (الصِّدْق = benar). Al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *al-kadzib* (الْكَذِب = dusta) dan *ash-shidq* (الصِّدْق = benar) mula-mula hanya digunakan untuk menyatakan benar tidaknya informasi, baik informasi itu berupa janji maupun bukan. Kemudian, penggunaan kata itu berkembang, menyangkut kesesuaian di antara ucapan dan isi hati orang yang mengucapkannya, kesesuaian di antara berita dan kenyataannya. Apabila tidak ada kesesuaian di antara keduanya maka tidak lagi disebut *ash-shidq* (الصِّدْق), tetapi dinamakan dengan *al-kadzib* (الْكَذِب).

Oleh Muhammad Ismail Ibrahim di dalam kitab *Mu'jam Al-Alfâzh wa Al-A'lâm Al-Qur'âniyyah* dikatakan bahwa kata *kadzaba* (كَذَبَ) berarti 'memberitakan sesuatu yang tidak sesuai dengan faktanya', seperti tuduhan yang dilimpahkan kepada Aisyah, istri Nabi Muhammad saw., (QS. An-Nûr [24]: 13), atau berita tentang sesuatu yang sebenarnya tidak ada. Adapun kata *al-kadzdzâb* (الكَذَّاب) berarti 'orang yang banyak berbohong' seperti disebut di dalam QS. Shâd [38]: 4.

Jadi, *al-kidzb* (الْكِذْب = kebohongan) adalah perbuatan menyampaikan sesuatu yang berbeda dengan kenyataan yang telah diketahui oleh penyampainya. Kebohongan dengan arti tersebut menunjukkan kelemahan pelakunya karena ia tidak mampu menyampaikan kenyataan yang diketahuinya, bisa saja karena ada rasa takut atau ada tujuan lain.

Kadzib (كَذِب) adalah 'pelaku kebohongan'. Ini menunjukkan bahwa ia itu telah berulang kali melakukan kebohongan. Berbeda dengan *kadzaba* (كَذَبَ) yang digunakan untuk menunjuk satu kebohongan.

Kadzib (كَذِب) dalam bentuk *ism fâ'il* di dalam Al-Qur'an disebut 48 kali. Kebohongan dilakukan oleh 1) orang kafir (QS. An-Nahl [16]:

Kadzib

39); 2, QS. Az-Zumar [39]: 3) orang munafik (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 1); dan 3) orang yang sesat (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 51).

Hal-hal yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang yang berdusta menurut Al-Qur'an adalah 1) berdusta terhadap Allah dan mendustakan kebenaran (QS. Al-Mu'minûn [23]: 90); 2 dan QS. Az-Zumar [39]: 32) bersumpah bohong untuk memecah belah orang Mukmin (QS. At-Taubah [9]: 107); 3) mengada-adakan kebohongan dan mereka tidak beriman kepada ayat -ayat Allah (QS. An-Nahl [16]: 105 dan QS. An-Nûr [24]: 13); 4) mendengarkan ajakan setan (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 223); 5) mengajak orang lain mengikuti mereka (QS. Al-'Ankabût [29]: 12); 6) berbuat syirik dengan mengatakan Allah beranak (QS. Ash-Shaffât [37]: 152); 7) tidak menepati janji (QS. Al-Hasyr [59]: 11); dan 8) mau ikut berjuang kalau menurut penilaiannya akan menyenangkan dan sebaliknya akan menolak jika perjuangan itu dipandang menyulitkan (QS. At-Taubah [9]: 42).

Pembohong tidak hanya menyatakan kebohongan itu sendiri, tetapi berusaha mengembangkannya dengan mengajak orang lain untuk melakukan hal yang sama. Orang-orang kafir dan orang munafik berbohong dengan tujuan memecah belah orang Mukmin. Allah berulangkali mengecam orang yang berbuat dusta dan mencap mereka itu sebagai orang yang lebih aniaya dengan mendustakan ayat-ayat Allah (di dalam QS. Al-An'âm [6]: 21, QS. Al-A'râf [7]: 37, QS. Yûnus [10]: 17) dan menentang Allah swt. (QS. Hûd [11]: 18).

Firman Allah swt. di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 2, *laisa liwaq'atihâ kâdzibah* (لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَة = tidak seorang pun dapat berdusta tentang kejadiannya). Maksudnya, Hari Kiamat itu benar-benar terjadi dan bukan bohong.

Adapun kata *kadzaba* (كَذَبَ) dan *kadzdzaba* (كَذَّبَ) di dalam berbagai bentuknya terulang di dalam Al-Qur'an 165 kali. Rangkaian kata kerja *kadzdzaba* (كَذَّبَ) dan *tawallâ* (تَوَلَّى) di dalam Al-Qur'an ditemukan empat kali, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 48, QS. Al-Qiyâmah [75]: 32, QS. Al-Lail [92]: 16, dan QS. Al-'Alaq [96]: 13, kesemuanya menggambarkan orang-orang yang berpaling dari ajaran agama. Objek-objek dari *kadzdzaba* (كَذَّبَ) di dalam berbagai bentuknya yang diingkari kaum musyrik adalah 1) ayat-ayat Allah (QS. Al-An'âm [6]: 21); 2) siksa Tuhan (QS. As-Sajadah [32]: 20); 3) rasul-rasul Allah (QS. Qâf [50]: 14); 4) perjumpaan dengan Allah (QS. Al-An'âm [6]: 31); 5) kebenaran Ilahi (QS. Al-'Ankabût [29]: 18); 6) kebajikan (QS. Al-Lail [92]: 9); 7) ajaran Agama (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 1); 8) kebenaran metafisik (QS. Yûnus [10]: 39); 9) kitab-kitab suci (QS. Ghâfir [40]: 70); dan 10) hari kebangkitan (QS. Al-Furqân [25]: 11).

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa firman Allah swt. di dalam QS. Al-An'âm [6]: 21 di atas menyatakan bahwa orang-orang, yang mendustakan ayat-ayat Allah dan hari berkumpul, tidak beruntung di dunia. Selanjutnya ia mengutip pendapat Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa segala bentuk dakwaan terhadap kandungan Al-Qur'an adalah *al-kadzib* (الْكَذِب = bohong).

Al-Qur'an memberi keterangan tentang umat di masa lampau yang telah mendustakan para rasul, seperti kaum Nuh, Ad, Tsamud, dan Luth (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 105, 123, 141, dan 160). Akibat keingkaran mereka itu maka Allah membinasakan dan memasukkannya ke neraka (QS. Al-Baqarah [2]: 39, QS. Al-Mâ'idah [5]: 10, 86, dan QS. Al-A'râf [7]: 36). Semuanya itu sebagai peringatan supaya kita tidak mengikuti perbuatan mereka yang tercela (QS. Âli 'Imrân [3]: 137 dan QS. Al-An'âm [6]: 11).

Allah telah menganugerahkan bermacam-macam karunia kepada manusia, baik yang terdapat di darat, di laut maupun di udara, semuanya untuk kepentingan dan kelanjutan hidup manusia. Allah mengecam orang yang tidak mensyukuri nikmat Allah dan yang mengingkarinya sebanyak 31 kali di dalam QS. Ar-Rahmân [55]

Kesimpulan yang diperoleh dari keterangan di dalam Al-Qur'an di atas, berbohong itu mungkin berupa ucapan dan mungkin juga berupa perbuatan; juga mungkin di dalam bentuk berita

yang sebenarnya tidak ada atau berita yang tidak sesuai dengan kejadian yang sebenarnya. ❖ *Afraniati Affan* ❖

KAFÂ (كَفَى)

Kata *kafâ* (كَفَى) merupakan bentuk kata kerja masa lalu (*fi'l mâdhî*), yakni *kafâ – yakfî – kifâyah* (كِفَايَة – يَكْفِي – كَفَى). Di dalam Al-Qur'an, kata *kafâ* (كَفَى) dan kata lain yang seakar dengan kata itu disebut 33 kali.

Secara bahasa, sebagaimana dikemukakan oleh Al-Ashfahani, kata *kafâ* (كَفَى) berarti 'sesuatu yang dapat menutupi kebutuhan dan mencapai sasaran' (*mâ fihi saddul-khullah wa bulûgul-murâd fîl-amr* = مَا فِيْهِ سَدُّ الْخَلَّةِ وَبُلُوْغُ الْمُرَادِ فِي الأَمْرِ), seperti, *wakafâ billâhi waliyyan wa kafâ billâhi nashîrâ* (وَكَفَى بِاللهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللهِ نَصِيْرًا = Dan cukuplah Allah menjadi pelindung [bagimu]. Dan cukuplah Allah menjadi Penolong [bagimu]) (QS. An-Nisâ' [4]: 45). Maksudnya, pertolongan Allah swt. sudah menutupi kebutuhan pertolongan yang kita perlukan dan telah menyebabkan tercapainya apa yang kita maksudkan. Ibnu Faris mengatakan bahwa kata *kafâ* (كَفَى) menunjuk pada 'perhitungan' atau 'perkiraan' (*al-ḥasb* = الْحَسْبُ) yang tidak lagi menuntut tambahan sesudahnya bila seseorang telah selesai mengerjakan sesuatu, seperti 'semoga sesuatu ini mencukupi untukmu' (*kafâkasy syai'* = كَفَاكَ الشَّيْءُ). Sinonim kata *kafâ* (كَفَى) adalah *ḥasb* (الحَسْب), seperti *ḥasbunâ Allâh wa ni'mal wakîl* (حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ = Cukuplah Allah menjadi penolong kami dan memunyai karunia yang besar) (QS. Âli 'Imrân [3]: 173). Dari akar kata yang sama lahir istilah *fardhu kifâyah* (فَرْضُ كِفَايَة) yang berarti 'kewajiban kolektif yang cukup sempurna jika salah seorang melaksanakannya', seperti menjawab salam dan melaksanakan shalat jenazah.

Di dalam Al-Qur'an, pemakaian kata *kafâ* (كَفَى) umumnya tertuju kepada Allah swt. sebagai pemberi petunjuk dan penolong, maha mengetahui, menyaksikan, memelihara, melihat, dan sebagainya.

Sebagai pemberi petunjuk dan penolong, misalnya, disebut di dalam QS. Al-Furqân [25]: 31. Al-Maraghi mengatakan bahwa ayat ini memberikan dorongan kepada Nabi Muhammad agar cukuplah hanya Allah yang diharapkan akan memberi petunjuk kepada Nabi guna memperoleh kemaslahatan agama, dunia, dan yang memberi pertolongan menghadap musuh-musuhnya sehingga Nabi pasti mampu mengalahkan mereka. Banyaknya jumlah musuh tidak akan mampu membinasakan Nabi, sebab *kalimah Allâh* (كَلِمَةُ اللهِ)-lah yang mahatinggi, sementara *kalimah* para musuh Nabi paling rendah. Sayyid Quthub, menambahkan bahwa adanya musuh/lawan para nabi merupakan hal yang wajar. Mereka mengajak ke arah kerusakan dan kesombongan, sementara dakwah para nabi sebaliknya. Karena itu, cukuplah Allah sebagai pemberi petunjuk dan penolong sebab hidayah Allah membawa kepada kebaikan dan pertolongan Allah adalah akhir dari semua pertolongan.

Di samping tertuju kepada Allah, kata *kafâ* (كَفَى) juga ditujukan kepada manusia yang menentang kekuasaan Allah, seperti terhadap orang yang mendustakan Allah. Di sini Allah mengatakan bahwa cukuplah tindakan mengada-ada itu merupakan dosa yang nyata baginya (QS. An-Nisâ' [4]: 50). Siapa yang menghalang-halangi orang lain untuk beriman kepada Nabi Muhammad saw., cukuplah baginya neraka jahannam sebagai balasannya (QS. An-Nisâ' [4]: 55). Orang-orang yang beriman bersama Nabi, cukup (terpelihara) dari orang-orang yang memperolok-olokkan Nabi tersebut (QS. Al-Hijr [15]: 95). ❖ *Yaswirman* ❖

KÂFIR (كَافِر)

Kata *kâfir* merupakan *ism fâ'il* (kata pelaku) dari *kafara – yakfuru – kufr* (كُفْر – يَكْفُرُ – كَفَرَ). Di dalam Al-Qur'an, kata *kâfir* dan yang seasal dengannya disebut 525 kali.

Secara bahasa, kata *kâfir* mengandung beberapa arti, antara lain 'menutupi' (QS. Ibrâhîm [14]: 7), 'melepaskan diri' (QS. Ibrâhîm [14]: 22), 'para petani' atau *kuffâr* (كُفَّار) (QS. Al-

Hadîd [57]: 20), 'menghapus' (QS. Al-Baqarah [2]: 271, QS. Al-Anfâl [8]: 29,), 'denda' (*kaffârah* = كَفَّارَة) karena melanggar salah satu ketentuan Allah (QS. Al-Mâ'idah [5]: 89 dan 95), 'kelopak yang menutupi buah', tetapi di dalam Al-Qur'an juga berarti lain, yakni 'mata air yang bening, harum, dan gurih di surga' (QS. Al-Insân [76]: 5).

Dari beberapa arti secara bahasa di atas, menurut Al-Ashfahani dan Ibnu Manzhur, yang dekat kepada arti secara istilah adalah 'menutupi', dan 'menyembunyikan'. Malam hari disebut *kâfir* (كَافِر) karena ia menutupi siang atau tersembunyinya sesuatu oleh kegelapannya. Awan disebut *kâfir* karena ia (dapat) menutupi atau menyembunyikan cahaya matahari. *Kâfir* terhadap nikmat Allah berarti seseorang menutupi atau menyembunyikan nikmat Allah dengan cara tidak mensyukurinya. Demikian juga petani karena menutupi atau menyembunyikan benih dengan tanah waktu bercocok tanam.

Para ulama, sebagaimana dikemukakan oleh Imam Al-Ghazali, tidak sependapat di dalam menetapkan batasan makna *kufr* (كُفْر), sebagaimana juga berbeda di dalam memberi batasan makna *îmân*. Di dalam buku-buku akidah, pengertian yang umum dipakai adalah 'pendustaan' (*takdzîb* = تَكْذِيْب) terhadap Allah dan Rasul-Nya, serta ajaran-ajaran yang dibawanya; lawannya adalah 'pembenaran' (*tashdîq*). Pengertian ini umumnya dipegang oleh aliran *Ahlus-Sunnah wal-Jamâ'ah* (أَهْلُ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ), khususnya aliran *Asy'ariyyah*. Sementara itu, aliran *Mu'tazilah* mengatakan bahwa *kufr* bukan saja *takdzîb*, tetapi juga tidak mengamalkan ajaran agama. Aliran ini tidak secara langsung mengatakan bahwa orang yang meninggalkan perintah Allah dan melaksanakan larangan-Nya adalah kafir dan tidak pula Mukmin, tetapi fasik. Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, yang dimaksud dengan *kufr* di sini adalah lawan dari iman; yakni 'pengingkaran terhadap Allah, para rasul beserta semua ajaran yang mereka bawa, dan hari akhirat'.

Di dalam Al-Qur'an ada lima kata jadian yang seasal dengan *kâfir* yang secara istilah memunyai maksud sama tapi konteksnya berbeda. **Pertama**, diungkapkan dengan *fi'il mâdhî* (فِعْلٌ مَاضٍ = kata kerja masa lalu), *kafara* (كَفَرَ), 228 kali. Kata ini diterapkan antara lain a) pada orang-orang kafir sebelum kerasulan Nabi Muhammad dan orang kafir pada masa turunnya Al-Qur'an (kafir Mekkah). Untuk umat masa lalu, seperti (QS. Ibrâhîm [14]: 9) cerita tentang kekafiran kaum Nabi Nuh, Hud, dan Shalih as. Lalu, QS. Ash-Shaff [61]: 14 tentang kekafiran sebagian umat Nabi Isa terhadapnya. Demikian juga bagi orang-orang kafir Mekkah yang mengingkari Allah dan memperolok-olokkan Nabi Muhammad saw. dengan mengatakan tukang sihir, pengada-ada, dan sebagainya (QS. Sabâ' [34]: 43 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 52); b) ingkar terhadap nikmat Allah seperti QS. Luqmân [31]: 12. Efek positif dari bersyukur terhadap Allah akan dirasakan oleh siapa yang melakukannya, tetapi kemahakuasaan Allah juga tidak akan berkurang bagi yang tidak bersyukur (QS. Ibrâhîm [14]: 7-8, dan QS. An-Nahl [16]: 112); c) syirik (mempersekutukan Allah dengan ciptaan-Nya) atau dengan memperlakukan ciptaan-Nya itu sebagai tuhan-tuhan yang disembah dan penolong selain Allah, dengan tujuan beroleh manfaat dan terhindar dari bahaya (QS. Ghâfir [40]: 12 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 151): d) munafik (*nifâq* = نِفَاق) yang berarti 'bermuka dua', lain di luar lain pula di dalam, secara lahiriah mengatakan iman tapi di dalam hati mengatakan sebaliknya (QS. At-Taubah [9]: 54, 80 dan 84, QS. Al-Hasyr [59]: 11); d) tidak mau mengambil *i'tibar* (pelajaran) dan cinta dunia (QS. Al-Baqarah [2]: 26 dan 212). Karena itu, tidak mengherankan, bahwa kata *kufr* lebih banyak diungkapkan dengan menggunakan *fi'l mâdhî* dari bentuk lain.

Kedua, diungkapkan dengan *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan masa datang), sebanyak 57 kali. Pemakaiannya lebih banyak ditujukan kepada kekafiran akan nikmat Allah. Pemakaian kata ini sering dihubungkan dengan kata *syukr*, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 152. Mengingkari

Kâfir

nikmat Allah sama dengan mengingkari Pemberinya (QS. Ar-Ra'd [13]: 30). Bagi yang bersyukur maka akan ditambah nikmat baginya dan bagi yang ingkar akan mendapat siksaan Allah (QS. Ibrâhîm [14]: 7).

Selain kata kerja *mudhâri'* menunjuk kepada masa kini dan masa datang, Al-Qur'an juga menggunakannya kepada masa lalu. Ini menggambarkan satu dari dua hal (kebaikan atau keburukan dari peristiwa itu). Rasyid Ridha menambahkan bahwa peristiwa masa lalu itu tidak hanya dipandang dari segi waktunya, tetapi juga dari substansi kejadiannya, seperti QS. Âli 'Imrân [3]: 21. Kata *yakfurûna* yang terdapat di dalam ayat ini bermakna orang-orang kafir masa lalu yang membunuh para nabi dan orang yang mengajak kepada keadilan. Ungkapan ini menggambarkan betapa jeleknya perbuatan mereka tersebut.

Pada prinsipnya Al-Qur'an tidak membenarkan seseorang menjadi kafir, walaupun sebenarnya itu merupakan hak seseorang. Hal ini dapat dilihat pada lima ayat yang menunjukkan keheranan mengapa manusia memilih kafir, pada hal banyak disaksikan bukti-bukti kekuasaan Allah swt. Ungkapan keheranan ini dikemukakan oleh Allah di dalam bentuk pertanyaan (QS. Al-Baqarah [2]: 28, QS. Âli 'Imrân [3]: 70, dan QS. Fushshilat [41]: 9).

Ketiga, dengan menggunakan kata kerja perintah (*fi'l amr* = فِعْل أَمْر) yang jumlahnya relatif sedikit, yakni dua kali. Perintah di sini bukan dari Allah untuk manusia, melainkan perintah untuk menjadi kafir di antara sesama makhluk. Di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 16 diceritakan bahwa perilaku setan yang memerintahkan manusia untuk menjadi kafir. Setelah itu ia lari dari tanggung jawabnya. Demikian juga sekelompok Yahudi yang berusaha memengaruhi umat Islam agar menjadi murtad. Dengan cara yang sangat halus mereka memerintahkan sebagian temannya untuk berpura-pura beriman kepada Nabi Muhammad saw. Ibnu Katsir mengatakan bahwa suatu kali ada sekelompok Yahudi yang berpura-pura masuk Islam dan ikut shalat shubuh berjemaah, tetapi pada malam hari mereka murtad kembali. Sasaran mereka adalah umat Islam yang masih lemah imannya dengan harapan agar mereka ragu dengan keislamannya dan mengeluarkan ucapan pembenaran akan agama Yahudi serta mencela agama Islam.

Keempat, dengan menggunakan bentuk *mashdar* (infinitif) atau kata asal, sebanyak 41 kali; 37 kali di antaranya menggunakan *kufr*, 3 kali dengan *kufûr* (كُفُوْر) dan 1 kali dengan *kufran* (كُفْرًا). Penyebutan dengan bentuk umumnya berisi penegasan terhadap iman, sebagai lawan dari kafir. Umpamanya QS. At-Taubah [9]: 23 yang berisikan imbauan kepada orang yang beriman agar tidak menjadikan bapak dan saudaranya menjadi pemimpin jika mereka cenderung kepada kekafiran daripada beriman. Demikian juga bagi orang yang menjual iman dengan kekafiran (QS. Âli 'Imrân [3]: 177), perbuatan itu merupakan jalan yang sesat (QS. Al-Baqarah [2]: 108). Bahkan pada ayat lain, kata *kufr* disejajarkan dengan *thughyân* (طُغْيَان = melampaui batas di dalam kedurhakaan), seperti QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 dan 68 dan QS. Al-Kahfi [18]: 80. Pada beberapa ayat lain bentuk kekafiran seperti ini dinyatakan juga dengan kata *kufûr*, yakni di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 89 dan 99 yang adakalanya berarti kafir terhadap Allah dan adakalanya terhadap nikmat-Nya (QS. Al-Furqân [25]: 50). Adapun kata *kufrân* (كُفْرَان) dengan arti yang sama ditemukan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 94.

Kelima, dengan menggunakan bentuk *ism al-fâ'il*, baik tunggal maupun jamak kurang lebih 200 kali. Kata ini menunjuk pada suatu yang tetap dan permanen; di dalam arti kekafiran yang sudah mengakar di dalam diri pelakunya. Seperti "mereka itu benar-benar kafir dan untuk mereka siksaan yang hina" (QS. An-Nisâ' [4]: 151). "Siapa lagi yang lebih zalim daripada orang yang mendustakan Allah dan kebenaran" (QS. Az-Zumar [39]: 32). Lebih keras lagi dikemukakan di dalam bentuk *mubâlaghah* (مُبَالَغَة = teramat sangat), baik dengan kata *kaffâr* (QS. Al-Baqarah [2]: 276; QS. Ibrâhîm [14]: 34) maupun dengan

kafûr (كُفُوْر) (QS. Al-Isrâ' [17]: 27, 67). Bentuk kafir nikmat, syirik, inkar, munafik, dan murtad ada juga dengan memakai kata ini. Termasuk sifat atau watak dari orang kafir itu sendiri, seperti sombong, pembangkang, dan sebagainya (QS. Al-A'râf [7]: 37, QS. Az-Zukhruf [43]: 30). Jadi, di samping berisikan ancaman, juga berisi peringatan bagi orang beriman agar terhindar dari kekafiran.

Macam-macam Kekafiran

Pertama, *kufr al-juḥûd* (كُفْرُ الجُحُوْدِ), yakni pengakuan terhadap Tuhan di dalam hati tetapi tidak diiringi dengan ucapan. Kekafiran seperti ini telah ada sebelum kerasulan Muhammad saw. seperti yang terdapat di dalam kisah Firaun di dalam QS. An-Naml [27]: 13 dan 14. Kekafiran semacam itu juga ada pada orang kafir Mekkah dan Yahudi di Madinah. QS. Al-Baqarah [2]: 89, misalnya, menceritakan kaum Yahudi yang mengingkari kerasulan Muhammad karena bukan dari keturunan mereka.

Kedua, *kufr al-inkâr* (كُفْرُ الإِنْكَارِ), yakni kafir terhadap Allah, para rasul serta semua ajarannya, dan hari akhirat. Mereka percaya kepada materi saja. Kekuatan gaib hanya dipahami sebagai gejala alamiah dan yang membinasakan manusia menurut mereka adalah waktu (lihat QS. Al-Baqarah [2]: 212 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 24). Pernyataan itu telah dibantah oleh Allah pada ayat-ayat yang lain, seperti QS. Al-Insân [76]: 27, QS. Al-A'lâ [87]: 17 dan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 4, yang menyatakan bahwa hidup di dunia ini pendek, yang kekal adalah hidup di akhirat. Kafir seperti ini sama dengan zalim atau fasik sebab siksaan untuk mereka terkait dengan perilaku zalim dan fasik yang mereka lakukan (QS. Al-Aḥqâf [46]: 20; QS. Al-Mâ'idah [5]: 29; QS. Al-'Ankabût [29]: 34). Ciri yang dominan pada kekafiran ini adalah pendustaan ayat-ayat Allah dan sombong (QS. Al-A'râf [7]: 36), mempertuhan hawa nafsu (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 23) dan tidak memercayai mukjizat (QS. Thâhâ [20]: 56; QS. An-Naml [27]: 12). *Kufr al-inkâr* ini punya kesamaan dengan *kufr al-juḥûd*, terutama pada penolakan terhadap kebenaran Tuhan. Perbedaannya terletak pada posisi pelakunya. Pada *juḥûd* karena kesombongannya, sementara pada *inkâr* karena ketidakyakinannya akan kebenaran.

Ketiga, *kufrun-ni'mah* (كُفْرُ النِّعْمَةِ), yakni menutup-nutupi nikmat Allah di dalam arti tidak mensyukurinya, tetapi tidak menyebabkan keluar dari agama Islam, hanya ancamannya sangat pedih (QS. Ibrâhîm [14]: 7). Kekafiran seperti ini, kata Al-Ashfahani adalah penyalahgunaan nikmat dan tidak mempergunakannya kepada yang diridhai Allah. Karena itu, mereka zalim dan kafir (QS. Ibrâhîm [14]: 34; QS. An-Nahl [16]: 18). Kekafiran seperti ini berkaitan dengan kecenderungan yang dimiliki oleh manusia. Maka dari itu sering dikemukakan oleh Allah di dalam bentuk *mubâlaghah* (مُبَالَغَة), seperti *zhalûmun kaffâr* (ظَلُوْمٌ كَفَّار) dan *kafûrun mubîn* (كَفُوْرٌ مُبِيْن) (QS. Ibrâhîm [14]: 34; QS. Az-Zukhruf [43]: 15). Bahkan, ada yang berdoa agar selamat dari bahaya setelah selamat dari lupa bersyukur (QS. Yûnus [10]: 23).

Keempat, *kufr an-nifâq* (كُفْرُ النِّفَاقِ), yakni pembenaran dengan ucapan dan diingkari oleh hati. Kekafiran seperti ini merupakan kebalikan dari *kufr al-juḥûd*. Al-Ashfahani mengartikannya dengan 'masuk agama dari satu pintu, tetapi keluar dari pintu lain'. Sementara itu, Thabathabai mengartikannya dengan 'menampakkan iman dan menyembunyikan kekafiran' (lihat QS. Al-Mâ'idah [5]: 41 dan QS. At-Taubah [9]: 67). Munafik digolongkan pada kafir karena pengingkaran secara terselubung. Gejala itu terlihat pada periode sebelum hijrah dan menonjol setelah hijrah ke Madinah. Orang kafir seperti ini kalau shalat suka bermalas-malas dan tidak khusyuk (QS. An-Nisâ' [4]: 142 dan QS. At-Taubah [9]: 54). Di dalam bermasyarakat dicontohkan dengan menyebarluaskan berita bohong (*hadîts al-ifki* = حَدِيْثُ الإِفْكِ) tentang Aisyah yang dituduh berbuat yang tidak baik. Lalu turun firman Allah membantahnya (QS. An-Nûr [24]: 11–20).

Kelima, *kufr asy-syirk* (كُفْرُ الشِّرْكِ), yakni mempersekutukan Allah dengan makhluk atau

Kahf

menyembah selain Allah (mengingkari keesaan Allah). Mereka tidak menampik adanya Tuhan sebagai pencipta alam, tetapi memercayai bahwa ada tuhan selain Allah, baik berbentuk materi maupun nonmateri, yang menurut mereka dapat mendatangkan manfaat bagi manusia. Berbuat syirik merupakan dosa besar dan tidak diampuni dosanya oleh Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 48).

Keenam, *kufr al-irtidâd* (كُفْرُ الإِرْتِدَادِ), yakni keluar dari agama Islam dan menjadi kafir (murtad), karena sebelumnya mereka juga telah kafir. Al-Ashfahani mengartikannya sebagai 'kembali ke jalan di mana kita datang semula.' Di dalam Al-Qur'an, disebutkan bahwa orang murtad kalau mati, mati di dalam kekafiran (QS. Al-Baqarah [2]: 217). Amalan mereka sia-sia dan di akhirat mereka masuk neraka. Demikian juga bagi yang bolak-balik, apalagi bertambah kekafirannya. Untuk mereka tidak ada ampunan dari Allah swt. (QS. An-Nisâ' [4]: 137).

❖ *Yaswirman* ❖

KAHF (كَهْف)

Kata *kahf* disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak enam kali dalam satu surah, dan sekaligus sebagai nama surah, yaitu QS. Al-Kahfi [18]: 9, 10, 11, 16, 17, dan 25.

Secara bahasa *kahf* artinya gua yang terdapat di gunung. Dalam penggunaannya, kata *kahf* digunakan sebagai nama surah, yaitu surah ke-18, dan sekelompok orang yang disebut dengan *ashhâbul kahf* (أَصْحَبَ ٱلْكَهْفِ = penghuni gua).

Dinamakan surah itu dengan Al-Kahfi karena terdapatnya kisah atau cerita tantang *ashhâbul kahf* (penghuni gua). Suatu kisah pengorbanan diri dalam memahami akidah, yaitu beberapa orang pemuda beriman yang keluar dari daerah mereka dengan membawa agama mereka, kemudian tinggal dan tidur di dalam gua selama 309 tahun, kemudian dibangkitkan oleh Allah (Ayat 9-26). Mereka inilah yang disebut *ashhâbul kahf*.

Selain kisah tersebut, juga ada kisah Musa as. dan Khidir, kisah perlunya kerendahhatian di dalam menuntut ilmu dan hal-hal yang berkaitan dengan berita ghaib yang dimunculkan Allah swt. tentang hamba Allah yang saleh, Khidir, yang tidak diketahui Musa sampai ia mengajarkannya, seperti melubangi perahu, pembunuhan seorang anak muda, dan penegakan tembok yang miring (Ayat 60-78). Dan kisah Zulqarnain, seorang raja yang diberi kedudukan oleh Allah dengan takwa, adil, dan makmur negara dan masyarakatnya (Ayat 83-99).

Selain itu, Muhammad Ali Ash-Shabuni menyatakan, disebut QS. Al-Kahfi karena di dalamnya terdapat mukjizat *rabbâniyah* di dalam tiga kisah tersebut. QS. Al-Kahfi termasuk surah *Makkiyah* (surah yang diturunkan di Mekkah) yang terdiri dari 110 ayat, kecuali dua ayat. Demikian menurut An-Nawawí mengutip pendapat Uyainah bin Hiznul Fazari. Kalimatnya terdiri dari 1.577, dan hurufnya 6.460.

Menurut Wahbah Az-Zuhaili, surah ini merupakan salah satu surah yang diawali dengan *al-hamdulillâh* (ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ) selain QS. Al-Fâtihah, QS. Al-An'âm, QS. Sabâ', dan QS. Fâthir, yang menegaskan perlunya kepatuhan manusia kepada Allah, pengakuan atas nikmat dan kemurahan-Nya, pujian dan pengakuan kebesaran dan kesempurnaan-Nya.

Kesesuaian (*munâsabah*) surah ini dengan surah sebelumnya, Al-Isrâ' [17] dimulai dengan

Kisah Ashâbul Kahf menggambarkan pengorbanan diri dalam mempertahankan akidah

tasbih, *subhânallâh* (سُبْحَانَ الله) yang intinya semakna dengan *tahmîd* (QS. Al-Hijr [15]: 98). Ketika orang Yahudi memerintahkan kepada orang musyrik bertanya kepada Nabi saw. tentang tiga hal, 1) roh (nyawa), 2) kisah *ashhâbul kahf*, dan 3) kisah Zulqarnain. Allah menjawab soal pertama pada akhir QS. Al-Isrâ', sedangkan soal kedua dan ketiga pada QS. Al-Kahfi.

Adapun pokok-pokok isi QS. Al-Kahfi bagian pertama, di dalam masalah akidah, adalah Allah berkuasa memberi daya hidup pada manusia di luar hukum kebiasaan, dasar-dasar tauhid serta keridhaan Allah tidak berubah untuk selama-lamanya, kalimat (ilmu) Allah sangat luas, sehingga manusia tidak mampu menulisnya, kepastian datangnya hari kebangkitan, dan penegasan bahwa Al-Qur'an bersih dari kepalsuan.

Ashhâbul kahf adalah beberapa orang pemuda yang taat beribadah kepada Allah, yang diperselisihkan jumlahnya oleh para Ahli Kitab. Ada yang mengatakan tiga, yang keempat anjingnya bernama *qithmîr* (قِطْمِيْر), ada yang mengatakan jumlah mereka lima orang dan yang keenam anjingnya. Yang lain mengatakan tujuh dan yang ke delapan anjingnya. Yang mengetahui persis adalah Tuhan (QS. Al-Kahfi [18]: 22). An-Nawawi mengutip dari Ali bin Abi Thalib bahwa jumlah mereka tujuh. Ibnu Abbas juga mengatakan demikian. Sementara menurut Ibnu Mas'ud, jumlah mereka sembilan.

Langkah mereka mengasingkan diri ini merupakan sikap terhadap kesombongan raja Dikyanus (Decius) yang menolak ajakan mereka untuk beriman kepada Allah Tuhan langit dan bumi. Akan tetapi, Raja dan kaumnya itu menyekutukan Allah dan menjadikan selain Allah sebagai sesembahan tanpa alasan yang jelas. Menghadapi kesombongan raja Dikyanus ini, Allah memerintahkan untuk meninggalkan mereka dan mencari tempat berlindung di dalam gua. Allah berjanji akan melimpahkan rahmat-Nya dan menyediakan sesuatu yang berguna.

Mereka memasuki gua dan tidur di dalamnya. Mereka melihat matahari ketika terbit di sebelah kanan, dan ketika terbenam di sebelah kiri, karena di dalam gua itu luas. Inilah petunjuk Allah kepada yang dikehendaki-Nya, dan jika Allah menyesatkan seseorang, tidak ada yang dapat memberi petunjuk kepadanya. Kemudian Allah menutup telinga mereka selama beberapa tahun (selama 309 tahun) di dalam gua itu. Kamu mengira bahwa mereka itu bangun, padahal mereka tidur. Bahkan, mereka juga dibolak-balikkan ke kanan dan ke kiri. Anjing ditempatkan di mulut gua dengan mengunjurkan kedua kakinya (untuk menjaga mereka), agar supaya mereka yang lewat dan menyaksikannya, akan berpaling ketakutan.

Mereka dibangunkan, dan berselisih di dalam menghitung berapa tahun mereka "tidur" dan tinggal di dalam gua itu. Di antara mereka bertanya-tanya sudah berapa lama kamu di tempat itu.

Kisah *ashhâbul kahf* tersebut dimaksudkan untuk menggambarkan bahwa Hari Kiamat dan hari kebangkitan adalah benar, dengan membuat *tamtsil* (perumpamaan) "menidurkan" mereka selama 309 tahun, kepada orang-orang yang meragukannya.

Menurut Az-Zuhaily, letak gua tempat "tidur" *ashhâbul kahf* tersebut menurut sejarahwan, ada yang mengatakan di lembah dekat Ailah perbatasan selatan Palestina, ada yang mengatakan sebelah utara Irak, dan ada pula yang mengatakan sebelah selatan Turki yang dahulu termasuk wilayah Romawi. Namun kata Az-Zuhaili, pendapat-pendapat tersebut tidak didukung dalil. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KAID (كَيْد)

Kaid (كَيْد) berasal dari akar kata *kâda – yakîdu – kaidan* (كَادَ — يَكِيْدُ — كَيْدًا). Di dalam berbagai derivasinya, kata ini terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 35 kali. Masing-masing dalam bentuk *fi'l* disebut delapan kali, yakni *fi'l mâdhî kidnâ* (كِدْنَا) sekali, *fi'l mudhâri', akîdu* (أَكِيْدُ), *akîdanna* (أَكِيْدَنَّ), *yakîdu* (يَكِيْدُ), *yakîdûna* (يَكِيْدُوْنَ) empat kali, *fi'l amr, kîdûnî* (كِيْدُوْنِي) tiga kali; dan di dalam bentuk *ism mashdar, kaid* (كَيْد) disebut 26 kali.

Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa *kaid* yang terdiri dari huruf *kâf, yâ'*, dan *dâl*, sebelum mengalami perluasan makna, pada awalnya mengacu ke arti *mu'âlajatun lisyai'in bisyiddatin* (مُعَالَجَةُ لِشَيْءٍ بِشِدَّةٍ = upaya penanganan secara intensif). Akan tetapi, meskipun mengalami perluasan makna, semuanya masih dapat dirujukkan kepada makna awal tadi. Selanjutnya, Ibnu Faris mengutip pendapat para ahli bahasa yang menyatakan bahwa *kaid* adalah *mu'âlajah* (penanganan), seperti dikatakan *"wa kullu syai'in tu'âlijuhû fa anta takîduhû"* (كُلُّ شَيْءٍ تُعَالِجُهُ فَأَنْتَ تَكِيْدُهُ = Segala sesuatu yang Anda tangani, berarti Anda meng-*kaid*-nya). Inilah makna awal dari kata *kaid* tersebut. Selanjutnya, *makr* (مَكْر = tipu daya) juga disebut dengan *kaid*. Beberapa makna lain dari *kaid* adalah suara keras burung gagak, mengeluarkan bara kayu dari api secara perlahan (hati-hati), muntah, haid, dan perang.

Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil Qur'ân* menyebutkan bahwa *kaid* adalah salah satu bentuk tipu daya yang terkadang digunakan dengan arti jahat dan terkadang baik; namun, lebih banyak digunakan dengan arti jahat. Demikian pula halnya dengan kata *istidrâj* (اِسْتِدْرَاج) dan kata *makr* (مَكْر), yang juga terkadang keduanya digunakan dengan arti baik.

Kata *kaid* yang digunakan dengan arti yang jahat, misalnya *kaid* yang disandarkan kepada setan; namun, Al-Qur'an menyebut *kaid* setan ini sebagai *kaid* yang lemah (QS. An-Nisâ' [4]: 76), orang-orang kafir (QS. Al-Anfâl [8]: 18, QS. Ghâfir [40]: 25), orang-orang khianat (QS. Yûsuf [12]: 52), ahli sihir (QS. Thâhâ [20]: 69), Fira'un (QS. Ghâfir [40]: 37, QS. Thâhâ [20]: 60), perempuan (istri raja), dan perempuan-perempuan lain yang mencoba menggoda Yusuf (QS. Yûsuf [12]: 28, 33,34,50). *Kaid* yang terakhir ini, yaitu *kaid* perempuan, disebut Al-Qur'an sebagai *kaid* yang besar (*'azhîm*).

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 28, misalnya, *kaid* disebut berkaitan dengan penyaksian suami perempuan (pejabat kerajaan) yang menggoda Yusuf as. yang melihat baju gamis yang dipakai Yusuf koyak belakangnya, yang menandakan bahwa Yusuf benar dan perempuan (istrinya) itulah yang dusta. Lanjutan ayat mengabadikan ucapan suami perempuan itu, *"Innahu min kaidikunna, inna kaidakunna 'azhîm"* (إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ). Ada dua penafsiran yang dikemukakan ahli-ahli tafsir menyangkut kalimat *innahu min kaidikunna* (إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ) di dalam ayat tersebut, yaitu a) bahwa godaan untuk berbuat mesum itu adalah tipu daya istrinya; dan b) bahwa robeknya gamis Yusuf itu menjadi saksi dustanya perempuan itu.

Kata *kaid* yang digunakan dengan arti yang baik, misalnya di dalam QS. Al-A'raf [7]: 183 dan Yûsuf [12]: 76. *Kaid* di dalam kedua ayat tersebut mengacu kepada Allah sebagai subjek (pelaku) *kaid* tersebut. Di dalam ayat pertama, *kaid* disebutkan berkaitan dengan penangguhan Allah swt. untuk membinasakan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat-Nya. Lanjutan ayat menyebutkan, *"inna kaidî matîn"* (إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ = sesungguhnya *kaid*-Ku begitu teguh), yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dengan "Sesungguhnya azab-Ku sangat pedih." Adapun di dalam ayat yang kedua, *kaid* disebut di dalam konteks pemeriksaan Yusuf terhadap karung-karung (tempat gandum) yang dibawa oleh saudara-saudaranya berkaitan dengan hilangnya piala raja, yang ternyata ditemukan di dalam karung saudara kandungnya sendiri. Lanjutan ayat menyebutkan *"kadzâlika kidnâ liyûsuf"* (كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ = Begitulah Kami terapkan tipu daya [skenario] bagi Yusuf), dengan maksud agar saudaranya tersebut dapat tinggal bersamanya. Dengan demikian, *kaid* di dalam ayat itu diartikan "pengaturan" atau "skenario" yang telah dirancang Allah bagi Nabi Yusuf as. berupa strategi (tipu daya) di dalam menghadapi saudara-saudaranya agar salah seorang saudaranya dapat tinggal bersamanya.

Adapun petunjuk Al-Qur'an kepada manusia di dalam menghadapi segala *kaid* yang jahat agar mereka terhindar dari kejahatannya dan *kaid* tersebut tidak berarti apa-apa adalah dengan bersabar dan bertakwa kepada Allah swt. (QS.

Kalâlah

Âli 'Imrân [3]: 120). Meskipun petunjuk Allah yang didahului huruf *in* (إِنْ = seandainya) tersebut terkait dengan teguran Allah kepada kaum Muslim yang kurang sabar dan tidak menuruti perintah Nabi saw. agar tidak tergoda oleh harta rampasan dengan meninggalkan bukit Uhud yang berakibat kalahnya kaum Muslim dalam perang Uhud. Petunjuk untuk bersabar dan bertakwa akan tetap relevan dan ampuh untuk menangkal bahaya *kaid* dalam bentuk apa pun. Dengan demikian, Allah akan mengambil alih dengan cara melindungi dan menghindarkan orang-orang yang sabar dan bertakwa dari bahaya *kaid* tersebut. Bukankah Allah selalu menyertai orang-orang yang sabar? (QS. Al-Baqarah [2]: 153). Lagipula, bukankah Allah selalu memberikan jalan keluar bagi orang-orang yang takwa? (QS. Ath-Thalâq [65]: 2). ❖ *Salahuddin* ❖

KALÂLAH (كَلَالَة)

Kalâlah (كَلَالَة) berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf kâf (ك) dan lâm (ل). Menurut Ibnu Faris, makna dasar kata ini berkisar pada tiga hal, yaitu: "tumpul (lawan tajam)", "melingkari sesuatu dengan sesuatu", dan "salah satu organ tubuh (dada)". Yang pertama, seperti ungkapan *kalla as-saifu* (كَلَّ السَّيْفُ = *pedang itu menjadi tumpul*), dan *kalîl* (كَلِيْل = *pedang tumpul*). Yang kedua, seperti *iklil* (إِكْلِيْل) yang berarti ikat kepala atau mahkota. Dinamai demikian karena melingkari kepala. Selain tiga makna ini, Sayyid Thanthawi, memberikan makna lain lagi, yaitu "hilangnya kekuatan karena lelah". Makna ini disimpulkannya dari syair Al-A'sya yang mengatakan: *âlaitu lâ urtsî lahâ min kallin* (آلَيْتُ لاَ أَرْثِي لَهَا مِنْ كَلٍّ) yang maksudnya: "saya jadi tidak meratapinya lagi karena lelah."

Demikianlah, makna dasar dari kata *kalâlah*. Adapun secara terminologis, seperti diungkapkan oleh Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya, Al-Kasyyâf, kata *kalâlah* mencakup tiga hal, yaitu: *pertama*, orang yang mati, tanpa meninggalkan anak dan bapak; *kedua*, ahli waris selain anak dan bapak; dan *ketiga*, kerabat yang tidak berasal dari jalur anak dan bapak. Kerabat demikian, dinamakan *kalâlah* karena pertaliannya dengan pewaris lemah atau tumpul (tidak tajam). Atau karena mereka mengelilingi pewaris dari tepian, bukan dari tengah. Seperti ikat kepala yang melingkari tepian kepala sedang tengah-tengahnya kosong.

Dalam Al-Qur'an, kata *kalâlah* tersebut dua kali. Semuanya dalam surah An-Nisâ' [4]. Yang pertama ayat 12 dan yang kedua ayat 176, ayat terakhir dari surah itu.

Ayat pertama membicarakan ketentuan kewarisan orang yang meninggal dunia dan tidak memiliki ahli waris utama, tetapi memiliki saudara atau saudari seibu. Secara garis besar, ayat ini menetapkan dua ketentuan terkait bagian saudara dan saudari almarhum tersebut, yaitu: *pertama*, satu orang saudara atau saudari mendapatkan seperenam jika sendirian; dan *kedua*, mendapatkan bagian bersama sebesar sepertiga jika jumlah mereka banyak, tanpa mempertimbangkan jenis kelamin; laki-laki dari perempuan.

Ayat kedua yang menyebutkan kata *kalâlah* biasa disebut dengan ayat "musim panas". Ayat itu memang turun pada saat musim panas. Seperti kita singgung di atas, kandungannya mengenai ketentuan pembagian warisan orang yang meninggal dunia dan tidak meninggalkan ahli waris utama; hanya meninggalkan saudara atau saudari seayah atau seayah seibu. Jika dibaca, secara saksama, sedikitnya ada empat ketentuan yang terkandung dalam ayat ini, yaitu:

1. Bila yang meninggal laki-laki dan meninggalkan satu orang saudari, maka bagiannya adalah separoh, sedang separohnya yang lain untuk *ashabah* (asabat), kalau ada, atau dia ambil semua, jika tidak ada *ashabah* (asabat).
2. Bila yang meninggal perempuan dan meninggalkan seorang saudara laki-laki, maka bagiannya adalah seluruh harta.
3. Bila yang meninggal laki-laki dan meninggalkan dua orang saudari, maka bagian mereka dua pertiga.
4. Jika yang ditinggalkan adalah sejumlah saudara dan saudari, maka ketentuannya,

Kalb

bagian saudara dua kali lipat bagian saudari. Demikian, wa Allâh A'lam.

❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

KALB (كَلْب)

Kata *kalb* diartikan sebagai 'anjing'. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut enam kali. Satu kali di dalam bentuk *mukallibîn* (مُكَلِّبِيْنَ), yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4, sedangkan di dalam bentuk *kalb* disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 176 dan QS. Al-Kahfi [18]: 18, 22, .

Secara etimologis kata *kalb* berasal dari kata *kalaba* (كَلَبَ) yang pada mulanya berarti 'tergantung kuat'. Maksudnya, sesuatu yang tergantung pada sesuatu yang lain dengan kuat dan keras, sehingga sulit dilepaskan. Dari sini arti kata tersebut berkembang menjadi beraneka ragam sesuai dengan konteks pemakaiannya. Misalnya tanah yang kering yang tidak pernah dibasahi oleh hujan dan tidak ditumbuhi oleh tumbuh-tumbuhan dinamakan *ark kulaib* (أَرْكٌ كُلَيْب); tanah kering itu sudah keras menyerupai gigi dan kuku anjing sehingga sesuatu yang tersangkut padanya sulit dilepas. Besi yang bengkok yang biasa digantung di punggung unta dinamakan *al-kalab* (الْكَلَب), karena para musafir selalu menggantungkan barang bawaannya pada besi itu. Setiap kayu yang ujungnya bengkok dinamakan *kulâb* (كُلاَب) karena sering kain yang dipakai orang yang lewat di jalan itu terkait oleh ujungnya sehingga tersangkut kuat. Cakar burung elang disebut juga *kalâlib* (كَلاَلِب) karena setiap ia menerkam mangsanya, mangsanya itu tergantung kuat di kukunya. Agaknya inilah yang menyebabkan 'anjing' disebut *kalb*, karena setiap ia dilepas untuk menangkap binatang buruan, ia menerkam dengan taring dan kukunya, kemudian membawa mangsanya dalam keadaan tergantung di taringnya.

Kata *kalb* seperti yang disebut beberapa kali dalam Al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan 'anjing', yaitu anjing yang terdidik dan terlatih untuk menjaga rumah, kebun, atau untuk berburu. Pengertian ini dipahami dari kandungan QS. Al-Kahfi [18]: 18, yang berkisah tentang pendirian beberapa pemuda beriman yang disertai anjing mereka. Anjing inilah yang menjadi penunjuk jalan menuju sebuah gua besar yang tepat buat peristirahatan mereka. Setelah pemuda-pemuda ini masuk ke gua, anjing tadi duduk di depan pintu gua sambil menjulurkan kedua kakinya dan mengawasi setiap kemungkinan bahaya yang mengancam mereka. Anjing inilah yang dimaksud Al-Qur'an dengan kata *kalb* yang disebut sebanyak empat kali di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18 dan 22. Yang kelima disebut di dalam QS. Al-A'râf [7]: 176. Kata *al-kalb* yang disebut di dalam ayat ini, meskipun digunakan sebagai perumpamaan terhadap sifat orang-orang yang sesat yang tidak mau menerima ayat-ayat Allah, dapat memberi informasi mengenai tabiat anjing secara umum, yaitu tamak dan rakus. Tabiat ini terlihat dari lidahnya yang selalu terjulur, baik ketika kenyang atau haus maupun ketika dikejar atau dibiarkan diam.

Kata *mukallibîn* yang disebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4, digunakan untuk arti 'penangkap' atau 'pemburu'. Misalnya anjing, elang, serigala, atau binatang-binatang lain yang telah dididik untuk menangkap binatang buruan. Kebanyakan ahli tafsir mengartikannya sebagai 'anjing yang terdidik', karena arti inilah yang paling mendekati arti bahasa sebab kata *mukallibîn* berasal dari kata *kalb* yang berarti 'anjing'. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

Orang-orang sesat yang tidak mau menerima ayat-ayat Allah diumpamakan Al-Qur'an seperti Kalb *(anjing).*

KALIM (كَلِم)

Kata *kalim* (كَلِم) adalah bentuk jamak dari *kalimat* (كَلِمَة), berasal dari kata *kalama* (كَلَمَ). Kata *kalama* (كَلَمَ) secara bahasa, menurut Ibnu Faris, memunyai dua makna asal, yaitu 'pembicaraan yang bisa dipahami' dan 'luka'. Menurut Ibrahim Anis, *kalâm* berarti 'suara yang berfaedah'; sebagai istilah, *kalâm* (كَلاَم), menurut para teolog (*mutakallimîn* = مُتَكَلِّمِيْنَ), adalah makna yang berdiri atas zat Tuhan, yang diungkapkan di dalam bentuk *lafazh* (redaksi). *Kalâm* menurut ahli tata bahasa (*an-nuhât* = النُّحَاة), adalah kalimat yang tersusun dan memunyai faidah. *Kalimat* (كَلِمَة) secara bahasa berarti satu *lafazh* (kata). *Kalimat* (كَلِمَة) menurut istilah ialah *lafazh* (kata) yang menunjukkan makna tunggal, baik terdiri atas satu huruf atau lebih banyak. Juga berarti 'frasa atau ungkapan yang sempurna maknanya'. Umpamanya *Lâ ilâha illâ Allâh: kalimatut tauhîd*. Kalimat Allah adalah hukum atau iradat-Nya. *Kalîm* (كَلِيْم) berarti 'orang yang berbicara dengan kita'. *Kalîm Allah* (كَلِيْمُ اللهِ) adalah gelar Nabi Musa karena Allah berbicara dengan dia. Selain itu, *kalîm* juga berarti 'tikar tebal yang terbuat dari bulu wol'. Adapun *kalm* yang berarti 'luka', bentuk jamaknya *kulum* (كُلُم) atau *kilam* (كِلَم).

Kata *kalim* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46; QS. Al-Mâ'idah [5]: 13, 41; dan QS. Fâthir [35]: 10. Kata *taklîman* (تَكْلِيْمًا) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 164. *Kalimat* (tunggal), baik disandarkan maupun tidak, disebut 28 kali, di dalam bentuk jamak, baik disandarkan maupun tidak, disebut 14 kali. *Kalâm*, baik disandarkan maupun tidak, disebut empat kali, di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْلٌ مَاضٍ = kata kerja berbentuk lampau) disebut enam kali, dan di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِع = kata kerja yang berbentuk sekarang atau yang akan datang) disebut 18 kali.

Kata *kalim* di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46; QS. Al-Mâ'idah [5]: 13 dan 41 berkaitan dengan sifat orang-orang Yahudi yang mengubah perkataan dari tempat-tempatnya. Umpamanya mereka mengatakan, *"Sami'nâ wa 'ashainâ"* (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا = Kami dengar, tetapi kami tidak mau mengikutinya). Seharusnya mereka mengatakan, *"Sami'nâ wa atha'nâ"* (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا = Kami dengar dan kami ikuti). Mengubah perkataan itu bisa juga di dalam bentuk menambah atau mengurangi.

Kata *kalim* di dalam QS. Fâthir [35]: 10 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang perkataan-perkataan yang baik dan amal saleh akan naik ke hadirat Allah untuk diterima dan diberi-Nya pahala. Sebagian mufasir mengartikan kalimat yang baik dengan 'Kalimat Tauhid', yaitu *"lâ ilâha illâ Allâh"*. Ada pula yang mengatakan 'zikir kepada Allah', dan ada juga yang berpendapat 'semua perkataan yang baik yang diucapkan karena Allah'. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KÂMILAH (كَامِلَة)

Kata *kâmilah* adalah *ism fâ'il* (اِسْمُ فَاعِل = kata pelaku feminin) dari kata kerja *kamula* (كَمُلَ). Bentuk *mashdar* (infinitif)nya adalah *kamâl* (كَمَال). Kata *kamâl* dan *tamâm* memunyai makna yang berdekatan. Bahkan, keduanya selalu diartikan dengan makna yang sama. Di dalam bahasa Indonesia, misalnya, masing-masing diterjemahkan dengan 'kelengkapan' atau 'kesempurnaan'. Kata *kâmilah* berarti 'yang lengkap' atau 'yang sempurna'. Sebenarnya, sampai batas-batas tertentu, pengertian keduanya berbeda. Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *kamâlusy-syai'i* (كَمَالُ الشَّيْءِ) berarti 'tercapainya apa yang menjadi tujuan dari sesuatu'. *Tamâmusy-syai'i* (تَمَامُ الشَّيْءِ) berarti 'sampainya sesuatu kepada batas yang tidak memerlukan sesuatu di luar dirinya'. Dengan ungkapan lain, Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa *tamâmusy-syai'i* adalah bagian yang dengan tergabungnya kepada bagian-bagian yang sudah ada, jadilah sesuatu itu sebagaimana mestinya, dan keberadaannya menimbulkan kesan (hasil) yang diinginkan. Adapun *kamâl* dimaksudkan sebagai keadaan, sifat, atau hal yang apabila berada pada sesuatu, keberadaannya akan menimbulkan kesan (hasil) setelah keadaannya lebih dahulu sempurna; kesan (hasil) ini tidak akan timbul

sekiranya belum sampai kepada tahap *kamâl* (kelengkapan). Untuk membedakannya, di sini *kamâl* diterjemahkan dengan 'kelengkapan' dan *tamâm* dengan 'kesempurnaan'.

Pada QS. Al-Baqarah [2]: 187 ditemukan kata *atimmû* (أَتِمُّوْا) yang asal katanya *tamâm*. Terjemahan kalimatnya adalah 'Kemudian, sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam'. Ayat ini adalah perintah untuk menyempurnakan pelaksanaan puasa sampai datang waktu malam. Kedaan demikian disebut *tamâm* dan membawa suatu hasil, yaitu sahnya pelaksaan puasa. Puasa yang tidak sempurma sampai terbenamnya matahari tidak sah dan tidak membawa suatu hasil. Sementara itu, pada surah yang sama Ayat 185 ditemukan kata *tukmilû* (تُكْمِلُوْا) yang akar katanya *kamâl*. Terjemahan kalimatnya adalah 'Dan hendaklah kamu lengkapkan bilangannya (puasa sebulan Ramadhan)'. Ayat ini adalah perintah untuk melengkapkan puasa sebulan Ramadan penuh. Puasa sebulan Ramadan penuh menimbulkan suatu hasil atau hukum yang berdiri sendiri setelah adanya puasa setiap hari dari hari-hari Ramadan yang kesempurnaan dan keabsahannya masing-masing berdiri sendiri. Puasa Ramadan sebulan penuh adalah salah satu dari rukun Islam. Perintah untuk menyempurnakan puasa sampai malam menggunakan kata *tamâm* dan perintah untuk menyempurnakan puasa sebulan penuh menggunakan kata *kamâl*. Penggunaan kata *kamâl* dan *tamâm* ini menunjukkan perbedaan makna keduanya.

Kata *kâmilah* dan kata yang seasal dengan itu ditemukan lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 185, 196, dan 233; QS. Al-Mâ'idah [5]: 3; dan QS. An-Nahl [16]: 25. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 196, kalimat *tilka 'asyarah kâmilah* (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ = itulah sepuluh [hari] yang lengkap) datang sesudah ketentuan puasa tiga hari di Tanah Suci dan tujuh hari sesudah kembali ke negeri sendiri sebagai ganti *dam* bagi orang yang melakukan haji *tamattu'* (تَمَتُّع) dan tidak mampu menyembelih *dam* di Tanah Haram. Kata *kâmilah* di sini menunjukkan bahwa puasa yang tiga hari memunyai hukum sendiri dan yang tujuh hari juga memunyai hukum sendiri. Masing-masing disebut *'amal tâm* (عَمَل تَامّ = amal yang sempurna). Kemudian, pelaksanaan kedua ketentuan ini membentuk satu amal lagi yang disebut *'amal kâmil* (عَمَل كَامِل = amal yang lengkap) yang berfungsi menggantikan penyembelihan hewan *dam*. Kata ini juga berfungsi untuk menghilangkan keraguan tentang kemungkinan memilih di antara puasa yang tiga dan yang tujuh hari. Jadi, kata ini menguatkan bahwa puasa yang dapat menjadi pengganti *dam* haji *tamattu'* (تَمَتُّع) adalah berpuasa pada sepuluh hari itu secara penuh.

Kata *kâmilah* juga muncul pada QS. An-Nahl [16]: 25 dengan makna *kamâl* di atas. Di sini *kâmilah* berfungsi untuk menegaskan dan menguatkan bahwa orang-orang kafir yang menyesatkan orang lain akan menanggung seluruh dosa mereka sendiri ditambah dengan sebagian dosa orang yang mereka sesatkan.

❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

KANZ (كَنْز)

Pada awalnya kata *kanz* (كَنْز) berarti 'sesuatu yang sebagiannya dikumpulkan kepada bagian lainnya'. *Kanz* (كَنْز) berasal dari ungkapan *kanaztut tamra fil wi'â'* (كَنَزْتُ التَّمْرَ فِى الوِعَاءِ = Saya mengumpulkan korma di dalam bejana). Sesuatu yang mengumpulkan disebut *muktaniz* (مُكْتَنِز). Orang Arab juga menggunakan kata *kanz* (كَنْز) untuk 'sesuatu yang banyak terkumpul dan diperebutkan'. Kata ini juga berarti 'harta yang dikumpulkan dan disimpan', 'tempat penyimpanan harta', dan 'harta yang ditanam di dalam tanah'. Semua pengertian ini mengandung persamaan makna dasar, yaitu 'mengumpulkan', sebab, pada makna 'menyimpan' atau 'menanam' juga terkandung pengertian mengumpulkan.

Kata *kanz* (كَنْز) dan beberapa kata turunannya ditemukan delapan kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 34-35, QS. Hûd [11]: 12, QS. Al-Kahfi [18]: 82, QS. Al-Furqân [25]:

Karb

8, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 58, dan QS. Al-Qashash [28]: 76. Pada dasarnya pengertian-pengertian di atas digunakan di dalam Al-Qur'an.

Pada QS. At-Taubah [9]: 34 dan 35, *kanz* (كَنْز) ditemukan dalam bentuk kata kerja untuk masa lalu (*fi'l mâdhî*) dan kata kerja untuk masa kini dan akan datang (*fi'l mudhâri'*) dengan arti 'mengumpulkan dan menyimpan'. Secara eksplisit, di dalam ayat ini dijelaskan bahwa yang dikumpulkan adalah emas dan perak yang keduanya tidak dinafkahkan di jalan Allah. Menyimpan emas dan perak dengan cara demikian, baik di dalam peti maupun di dalam tanah, berarti menghilangkan manfaatnya.

Pada QS. Al-Qashash [28]: 76, *kunûz* (كُنُوز) sebagai bentuk jamak dari *kanz* (كَنْز) digunakan dengan makna 'tempat penyimpanan harta'. Hal ini dipahami dari keterangan sesudahnya bahwa peti-peti itu memunyai kunci-kunci yang berat untuk dipikul oleh orang yang kuat sekalipun. Secara khusus, yang dimaksud *kunûz* pada ayat ini adalah peti-peti harta kekayaan Qarun. Al-Qur'an menggambarkan Qarun sebagai orang kaya raya di zaman Musa as. Kisahnya diangkat dalam Al-Qur'an agar menjadi cermin perbandingan dan pengajaran bagi manusia bahwa harta yang melimpah ruah tidak akan bermanfaat selama pemiliknya tidak beriman dan tidak menafkahkannya di jalan Allah.

Pada QS. Al-Kahfi [18]: dan 82 ditemuklan pula *kanz* (كَنْز) yang menurut sebagian riwayat berarti 'ilmu yang ditulis pada lembaran-lembaran yang tertanam di dalam tanah'. Riwayat lain menyebutnya sebagai 'harta'. *Kanz* (كَنْز) di sini, baik berupa lembaran-lembaran maupun harta, adalah milik dua orang anak yatim yang ditinggalkan orang tua mereka yang saleh untuk menjadi bekal ketika mereka dewasa kelak. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

KARB (كَرْب)

Karb adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *karaba – yakrubu – karban* (كَرَبَ — يَكْرُبُ — كَرْبًا). Kata ini disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-An'âm [6]: 64; QS. Al-Anbiyâ' [21]: 76; QS. Ash-Shâffât [37]: 76, 115. Tiga kali di antaranya dirangkaikan dengan kata *al-'azhîm* (العَظِيْمُ).

Ibnu Faris menyebutkan bahwa suatu kata yang terdiri atas rangkaian huruf *kâf, râ'*, dan *bâ'*, menunjuk kepada arti 'keras' dan 'kuat'. Kata asalnya adalah *al-karab* (اَلْكَرَب), yang berarti 'simpulan tali yang kuat dan kukuh pada kayu yang melintang pada timba'. Dari asal kata ini lahir *karb* (كَرْب) yang berarti *'al-ghammusy-syadîd'* (الغَمُّ الشَّدِيْدُ = kesedihan atau kesusahan yang sangat di dalam). Kesedihan atau kesusahan dinamakan *al-karb*, karena kesedihan atau kesusahan mengikat dan membekas sangat dalam di hati. Kata turunan lainnya adalah *al-karîbah* (الكَرِيْبَة = sesuatu yang sangat kuat/keras di antara yang keras).

Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-karb* yang menunjuk kepada arti 'kesedihan atau kesusahan yang sangat dalam serta bahaya yang mengancam jiwa'. Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 64, kata *al-karb* disebut di dalam konteks perintah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengatakan kepada orang-orang kafir Quraisy Mekkah bahwa Allah swt. telah menyelamatkan mereka dari bencana di darat dan di laut dan dari setiap 'kesedihan atau kesusahan', kemudian mereka malah menyekutukan Allah. Para ahli tafsir mengatakan bahwa suku Quraisy terkenal suka bepergian, melintasi daratan dan menyeberangi lautan. Apabila tersesat di dalam perjalanan yang menyebabkan mereka takut serta terancam jiwanya, mereka berdoa kepada Allah dengan ikhlas, kemudian Allah mengabulkan doa mereka.

Di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 76, kata *al-karb* disebut berkaitan dengan pengabulan doa Nabi Nuh as. berupa penyelamatan Nuh bersama kaumnya yang taat dari bencana atau bahaya kesusahan yang besar. *Al-karb* di dalam ayat ini dirangkaikan dengan kata *al-azhîm*, yang menunjuk besarnya bencana kesusahan tersebut. Demikian juga di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 76, *al-karb* disebut berkaitan dengan penyelamatan

Nuh as. beserta kaumnya dari bencana kesusahan yang besar. Menurut sebagian mufasir, yang dimaksud dengan *al-karb al-'azhîm* (الكَرْبُ الْعَظِيْمُ) adalah banjir besar yang menenggelamkan sebagian besar kaum Nabi Nuh akibat kekafiran mereka terhadap risalah yang dibawanya, sebagaimana yang diisyaratkan di dalam ayat selanjutnya dari QS. Al-Anbiyâ' tersebut. Sementara itu, mufasir lain mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-karb al-'azhîm* di dalam ayat itu adalah cercaan dan pendustaan kaum Nabi Nuh as.

Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 115, kata *al-karb* disebut berkaitan dengan penyelamatan Musa dan Harun as. beserta kaumnya dari bencana yang besar. *Al-karb* di dalam ayat ini juga disifati oleh kata *al-'âzhîm* yang oleh sebagian ahli tafsir dikatakan menunjuk kepada penyembahan Firaun dan segala akibatnya. Sementara itu, ahli tafsir yang lain mengatakan bahwa hal itu menunjuk kepada bencana penenggelaman sebagaimana yang menimpa Firaun dan bala tentaranya ketika mereka mengejar Musa dan Harun beserta kaumnya di Laut Merah.

Demikianlah, kata *al-karb* di dalam Al-Qur'an menunjuk arti 'kesusahan yang sangat di dalam serta bahaya yang mengancam jiwa', dan juga menunjuk arti 'bencana besar', jika dirangkai dengan kata *al-'azhîm*, yakni berupa antara lain banjir besar yang menenggelamkan atau membinasakan suatu kaum akibat kekufurannya terhadap risalah para rasul yang diutus kepada mereka. ❖ *Salahuddin* ❖

KARÎM (كَرِيْم)

Kata *karîm* (كَرِيْم) berasal dari kata *karama–yakrumu* (كَرَمَ – يَكْرُمُ). Kata *karama* (كَرَمَ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *kâf* (كاف), *râ'* (راء), dan *mîm* (ميم), yang di dalam kamus-kamus bahasa Arab mengandung makna 'kemuliaan', 'keistimewaan sesuai objeknya', 'memberikan dengan mudah dan tanpa pamrih', 'bernilai tinggi', 'terhormat', 'setia', dan 'kebangsawanan'. Di samping itu, kata *karîm* juga bermakna 'keluhuran budi'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *karîm* ditemukan sebanyak 27 kali, yakni 23 kali kata *karîm* (كَرِيْم) dan empat kali kata *karîman* (كَرِيْمًا). Kata tersebut menyifati 13 hal, sebagai berikut.

1. Rezeki, *rizkun karîm* (وَرِزْقٌ كَرِيمٌ), bermakna 'segala yang baik/istimewa di dalam bidang rezeki', seperti memuaskan, halal, berdampak baik, dan sebagainya. Ungkapan ini ditemukan enam kali, antara lain di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 4 dan 74.
2. Malaikat, *malakun karîm* (مَلَكٌ كَرِيمٌ), bermakna 'malaikat yang mulia'. Ungkapan ini ditemukan hanya sekali, yakni di dalam QS. Yûsuf [12]: 31.
3. Tuhan, *rabbul-'arsyil-karîm* (رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ), bermakna 'Tuhan (Yang memunyai) Arasy yang mulia'. Terdapat tiga ayat yang menyifati Tuhan (Allah) dengan *karîm* kesemuanya menunjuk kepada-Nya dengan kata *rabb* (رَبٌّ = Tuhan Pemelihara), yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 116, QS. An-Naml [27]: 40, dan QS. Al-Infithâr [82]: 6.
4. Pasangan, *zaujun karîm* (زَوْجٍ كَرِيمٍ) , berarti 'tumbuh-tumbuhan yang baik'. Ungkapan ini disebutkan dua kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 7 dan QS. Luqmân [31]: 10.
5. Kedudukan, *maqâmin karîm* (مَقَامٍ كَرِيمٍ), berarti 'kedudukan yang mulia' atau 'tempat-tempat yang indah'. Ungkapan ini disebutkan dua kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 58 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 26.
6. Surah, *kitâbun karîm* (كِتَابٌ كَرِيمٌ), berarti 'surah yang mulia'. Ungkapan ini disebutkan hanya sekali, yaitu di dalam QS. An-Naml [27]: 29.
7. Pahala/ganjaran, *ajrun karîm* (أَجْرٌ كَرِيمٌ), berarti 'pahala yang mulia' atau 'pahala yang banyak'. Ungkapan ini disebutkan empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 44, QS. Yâsîn [36]: 11, serta QS. Al-Hadîd [57]: 11 dan 18.
8. Rasul, *rasûlun karîm* (رَسُولٌ كَرِيمٌ), bermakna 'rasul yang mulia' atau 'utusan yang mulia'. Ungkapan ini ditemukan tiga kali, yakni di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 17, QS. Al-Hâqqah [69]: 40, dan QS. At-Takwîr [81]: 19.

9. Naungan, *Wa zhillin min yahmûm. Lâ bâridin wa lâ karîm* (وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ = Dan di dalam naungan asap yang hitam. Tidak sejuk dan tidak menyenangkan). Ungkapan ini ditemukan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43-44.
10. Al-Qur'an, *Innahu laqur'ânun karîm* (إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ = Sesungguhnya Al-Qur'an ini adalah bacaan yang sangat mulia). Ungkapan ini ditemukan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 77.
11. Tempat, *nukaffir 'ankum sayyi'âtikum wa nudkhilkum mudkhalan karîman* (نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا = niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu [dosa-dosamu yang kecil] dan masukkan kamu ke tempat yang mulia [surga]). Ungkapan ini disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 31.
12. Ucapan, *falâ taqul lahumâ uffin walâ tanhar humâ wa qul lahumâ qaulan karîmâ* (فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا = maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya [ibu bapak] perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka serta ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia). Ungkapan ini disebutkan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 23.
13. Manusia yang durhaka sebagai ejekan karena menganggap dirinya memiliki kelebihan (mulia), *dzuq innaka antal-'azîzul-karîm* (ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ = rasakanlah, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia). Ungkapan ini ditemukan di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 49.

Jadi, pengertian yang berbeda-beda dari sifat *karîm* di dalam beberapa ayat di atas harus disesuaikan dengan subjek yang disifatinya. Kata *karîm* pada *qaul* (قَوْل = ucapan) tentu berbeda rincian artinya dengan kata *karîm* pada *rizq* (رِزْق = rezeki). Ucapan yang *karîm* adalah ucapan yang baik, indah terdengar, benar susunan dan kandungannya, mudah dipahami serta menggambarkan segala sesuatu yang ingin disampaikan oleh pembicara, sedangkan rezeki yang *karîm* adalah rezeki yang banyak, bermanfaat, dan halal.

Sedangkan kata Al-Karim (الْكَرِيم) yang menunjukkan sifat Allah, berarti bahwa Dia (Allah) Mahapemurah dengan pemberian-Nya; Mahaluas dengan anugerah-Nya, yang tidak terlampaui oleh harapan dan cita betapa pun tinggi serta besarnya harapan dan cita; Dia yang memberi tanpa perhitungan.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *karîm* (كَرِيم) dan kemudian, kata *akram* (أَكْرَم) digunakan oleh Al-Qur'an untuk menggambarkan segala sesuatu yang terpuji menyangkut subjek yang disifatinya. Oleh karenà itu, manusia yang sempurna adalah manusia *karîm*, yakni 'yang mulia, pemurah lagi berbudi pekerti yang luhur'. Ini berimplikasi bahwa yang meneladani sifat Allah, yakni *Al-Karîm* (الْكَرِيم) ini, bukan saja dituntut untuk menekan kekikiran yang menyelimuti jiwanya sehingga menjadi peramah dan pemurah, melainkan ia dituntut pula untuk menghiasi dirinya dengan simpul-simpul takwa; sebab, manusia *akram* (أَكْرَم), yakni 'yang meraih puncak di dalam berbagai aspeknya' adalah yang paling bertakwa. Firman Allah di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 13, *"Inna akramakum 'indal-lâhi atqâkum"* (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ = Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu).

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

KARÎM, AL (الْكَرِيم)

Kata *al-Karîm* (الْكَرِيم) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *kâf, râ', dan mîm*, yang mengandung makna *kemuliaan* serta *keistimewaan sesuai objeknya.* Jika Anda berkata *rizqun karîm* (رِزْقٌ كَرِيم), maka ini bermakna segala yang baik/istimewa dalam bidang rezeki, seperti memuaskan, halal, berdampak baik, dan sebagainya. *Qaulun karîm* (قَوْلٌ كَرِيم) adalah ucapan yang baik, yakni yang benar, mudah dipahami, sesuai dengan pesan yang ingin disampaikan, serta sesuai pula dengan kaidah-kaidah kebahasaan. *Kurma* (buah yang sering dijadikan berbuka puasa) juga terambil dari akar kata yang sama, karena ia buah yang manfaatnya banyak, kalorinya tinggi, buahnya rindang, mudah

dipetik, dimakan dalam keadaan mentah atau matang, serta dapat dijadikan minuman yang lezat. Kata *karîm* juga mengandung makna *keluhuran budi.*

Dalam Al-Qur'an kata *karîm* ditemukan sebanyak 23 kali. Ada yang menyifati rezeki, pasangan, ganjaran, malaikat, rasul, *maqâm* (kedudukan), naungan, surah, Al-Qur'an, ucapan, bahkan ejekan kepada manusia durhaka.

Terdapat tiga ayat yang menyifati Allah dengan *Karîm.* Kesemuanya menunjuk kepada-Nya dengan menggunakan kata *Rabb* (رَبّ [Pemelihara]).

Al-Karîm adalah Dia Yang Maha Pemurah dengan pemberian-Nya, Mahaluas dengan anugerah-Nya, tidak terlampaui oleh harapan dan cita betapapun tinggi dan besarnya harapan dan cita. Dia yang memberi tanpa perhitungan. Demikian sementara ulama melukiskan kandungan makna sifat ini.

Kata *al-Karîm* menurut Imam Ghazali adalah, "Dia yang bila berjanji, menepati janji-Nya; bila memberi melampaui batas harapan pengharap-Nya, Tidak peduli berapa dan kepada siapa Dia memberi. Dia yang tidak rela bila ada kebutuhan yang dimohonkan kepada selain-Nya. Dia yang bila "kecil hati", menegur tanpa berlebih. Tidak mengabaikan siapa pun yang menuju dan berlindung kepada-Nya, dan tidak membutuhkan sarana atau perantara."

Ibnu al-Arabi menyebut 16 makna dari sifat Allah ini, antara lain yang disebut oleh Al-Ghazali di atas, dan juga "Dia yang bergembira dengan diterimanya anugerah-Nya, serta yang memberi sambil memuji yang diberi-Nya, Dia yang memberi siapa yang mendurhakai-Nya, bahkan memberi sebelum diminta, dan lain-lain."

Kata *al-Karîm* yang menyifati Allah dalam Al-Qur'an, kesemuanya menunjuk kepada-Nya dengan kata *Rabb,* bahkan kata *Akram* (dalam bentuk superlatif) yang merupakan sifat pertama yang diperkenalkan-Nya pada wahyu pertama pun, menunjuk kepada-Nya dengan kata *Rabb,* yaitu firman-Nya: *Iqra' wa Rabbuka al-Akram* (اَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ).

Kata-kata yang bersumber dari akar kata yang sama dengan *Rabb* memiliki arti yang berbeda-beda namun pada akhirnya mengacu kepada makna pengembangan, peningkatan, ketinggian, kelebihan serta perbaikan. *Rabb* adalah Tuhan yang mendidik, memelihara, mengembangkan, meningkatkan dan memperbaiki keadaan makhluk-Nya, bahkan kata *Rabb* mencakup seluruh perbuatan-perbuatan Tuhan, seperti memberi rezeki, ganjaran pengampunan juga siksaan, karena sanksi dan hukuman-hukuman-Nya tidak terlepas dari *tarbiyah* (تَرْبِيَة [pemeliharaan dan pendidikan]) itu.

Penyifatan *Rabb* dengan *Karîm* menunjukkan bahwa *karam* (كَرَم [anugerah kemurahan-Nya dalam berbagai aspek]), dikaitkan dengan *rubûbiyah-Nya,* yakni pendidikan, pemeliharaan dan perbaikan makhluk-Nya, sehingga anugerah tersebut dalam kadar dan waktunya selalu berbarengan serta bertujuan perbaikan dan pemeliharaan. Dalam konteks ini menarik untuk dikemukakan, bahwa salah satu di antara ketiga ayat yang menggunakan kata *Karîm* dirangkaikan dengan kata *Ghaniyy* (غَنِيّ [Mahakaya]), dan dikemukakan dalam konteks kecaman kepada si kafir yang tidak mensyukuri anugerah-Nya, baik anugerah yang terkesan biasa, maupun yang luar biasa. Firman-Nya dalam QS. An-Naml [27]: 40:

وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ

"Barang siapa yang bersyukur maka sesungguhnya dia bersyukur untuk (kebaikan) dirinya sendiri, dan barang siapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku Ghaniyyun Karîm (Mahakaya lagi Maha Pemurah)."

Ini agaknya untuk mengisyaratkan pula bahwa kemurahan Allah terhadap yang kafir pun tetap tercurah. Bukankah kemurahan Allah antara lain tecermin—seperti dikemukakan di atas—pada sikapnya yang "tidak peduli berapa dan kepada siapa Dia memberi?" Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

KARRAH (كَرَّة)

Karrah berasal dari akar kata yang terdiri atas *ka – ra – ra.* Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut

maknanya berkisar pada 'pengumpulan' dan 'pengulangan'. Kata *kararta*, misalnya, bermakna: engkau kembali lagi (kepadanya). Sedangkan kata *al-kirkirah* (الكِرْكِرَة) yang juga seakar kata dengan *karrah* (كَرَّة) bermakna 'sekelompok orang yang berkumpul', dan dapat juga bermakna 'giringan angin terhadap awan sehingga membuatnya terkumpul setelah sebelumnya terpisah-pisah'. Suara seseorang ketika masih berada di kerongkongan disebut *al-karkarah* karena suara tersebut terulang-ulang. Al-Ashfahani dalam kitabnya, *Al-Mufradât*, dan Samin al-Halabi dalam *Umdat al-Huffâzh*, menjelaskan, makna dasarnya adalah mengikuti sesuatu dan kembali kepadanya, baik secara fisik maupun dalam bentuk perbuatan. Makna ini telah digunakan pada masa turunnya al-Qur`an. Dalam sebuah hadis diriwayatkan, Rasulullah bersama Abu Bakar dan Umar bertandang ke rumah Abul Haitsam al-Taihan. Abul Haitsam bertanya kepada isterinya, 'apa yang kita miliki untuk kita suguhkan kepada tetamu?' Sang isteri menjawab, gandum. Lalu ia berkata kepada isterinya, *'fakarkiri!'* (tumbuklah secara berulang-ulang hingga halus).

Kata *karrah* disebut dalam al-Qur'an sebanyak 6 kali; 5 kali dalam bentuk tunggal (*karrah*) dan sekali dalam bentuk *tatsniah* (*dual*, *karratain*). Dalam *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ânil Karîm* yang disusun oleh para pakar dari Dewan Bahasa Arab Mesir, kata *karrah* dalam al-Qur'an memunyai tiga makna; pertama: kemenangan dan kekuasaan seperti pada QS. Al-Isrâ [17]: 6 yang menjelaskan janji Allah kepada Bani Israil untuk mengembalikan kemenangan kepada mereka setelah sebelumnya mereka dikalahkan. Kedua: bermakna 'kembali' seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 167 yang menerangkan penyesalan orang-orang yang mengikuti pemimpin-pemimpin yang sesat keyakinan dan perbuatannya. Mereka menyesal dengan mengatakan, "Seandainya kami dapat kembali ke dunia (*lau anna lanâ karrah*), pasti kami akan berlepas diri dari mereka, sebagaimana mereka berlepas diri dari kami." Demikianlah Allah memperlihatkan kepada mereka amal perbuatannya menjadi sesalan bagi mereka; dan sekali-kali mereka tidak akan ke luar dari api neraka, sebab penyesalan di akhirat saat itu sudah tidak berguna lagi. *Karrah* dengan makna kedua ini, yaitu kembali, dapat ditemukan juga dalam QS. Asy-Syu'ara [26]: 102, QS. Az-Zumar [39]: 58 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 12. Selanjutnya, makna ketiga dari kata *karrah* dalam al-Qur'an yaitu 'sekali', sinonim dengan kata *al-marrah* (المَرَّة). Makna ini ditemukan pada QS. Al-Mulk [67]: 4 ketika Allah memerintahkan kepada manusia untuk mencermati ketelitian ciptaan-Nya yang tiada cacat sedikit pun. Allah berfirman: *Kemudian pandanglah (langit) sekali lagi* (karratain) *niscaya penglihatanmu akan kembali kepadamu dengan tidak menemukan sesuatu cacat dan penglihatanmu itupun dalam keadaan payah*. Para ahli tafsir berbeda pandangan dalam mengartikan *karratain* di sini. Sebagian mereka mengatakan, pandangan sekali lagi (dua kali, *karratain*) di sini bukanlah bilangan genap setelah angka satu, tetapi sekadar menjelaskan perlunya pandangan yang berulang-ulang sampai betul-betul yakin tidak ada cacat sedikit pun. Orang Arab sering menggunakan demikian seperti pada ungkapan *labbaika* yang bermakna jawaban berkali-kali yang berupa 'aku penuhi panggilanmu'. Ulama lain berpendapat, kata *karratain* mencerminkan dua kali pandangan ke langit, sebab boleh jadi pada pandangan pertama terjadi kekeliruan sehingga dapat diperbaiki dengan pandangan kedua. Atau pandangan pertama dimaksudkan untuk dapat melihat keindahan dan keserasian langit seisinya, dan pandangan kedua agar mereka dapat menyaksikan perjalanan dan gerak bintang-bintang yang ada di langit. Demikian, *Wallahu a'lam.* ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

KASABA (كَسَبَ)

Kasaba (كَسَبَ) tersusun dari huruf *kâf* (ك), *sîn* (س), dan *bâ'* (ب). Mashdarnya adalah *kasb* (كَسْب). Menurut para ahli bahasa, kata ini memunyai makna dasar yang meliputi "meng-

Kasaba

inginkan, mencari, dan memperoleh". Dari sini, kemudian muncul, makna "mencari rezeki (usaha)", "berjalan untuk mencari rezeki", dan "mencari apa saja yang bermanfaat, termasuk harta", atau "mencari sesuatu yang diduga mendatangkan *manfaat* (keuntungan), dan ternyata mendatangkan *mudharat* (kerugian)". Anak juga disebut *kasb* (كَسْب) karena bapaknya menginginkannya dan berusaha untuk mendapatkannya.

Dari segi peruntukan, *kasaba* bisa digunakan untuk "diri sendiri" atau "orang lain". Dari situ, bisa dirangkaikan dengan satu objek atau dua objek. Yang dua objek seperti *kasabtu fulânan kadzâ* (كَسَبْتُ فُلَانًا كَذَا) yang berarti, "saya menginginkan/mencarikan/mendapatkan sesuatu untuk si Anu." Berbeda dengan *iksaba* (إِكْتَسَبَ) —bentuk lain dari *kasaba*— yang hanya digunakan untuk maksud *"mencari untuk diri sendiri"*. Dengan demikian, setiap *iktasaba* adalah *kasaba*, dan tidak sebaliknya.

Dalam Al-Qur'an, *kasaba* beserta seluruh derivasinya terulang sebanyak 36 kali. Ada yang dirangkaikan dengan kebaikan (hal-hal yang positif), seperti firman-Nya dalam QS. Al-An'âm [6]: 158: *Au kasabat fî îmânihâ khairâ* (أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا = *"Atau dia [belum] mengusahakan kebaikan dalam masa imannya"*)
dan firman-Nya:

وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟

(wa minhum man yaqûlu, rabbanâ âtinâ fi ad-dunyâ hasanah wa fil âkhirati hasanah wa qinâ 'adzâban nâr, ulâ'ika lahum nashîbum mimmâ kasabû)
"Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: 'Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka" Mereka Itulah orang-orang yang mendapat bagian dari yang mereka usahakan.'" (QS. Al-Baqarah [2]: 201, 202)

dan ada pula yang dirangkaikan dengan keburukan (hal-hal yang negatif), seperti firman-Nya dalam QS. Al-An-An'âm [6]: 70: *wa dzakkir bihî an tubsala nafsun bimâ kasabat* (وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ = *Peringatkanlah [mereka] dengan Al-Qur'an itu agar masing-masing diri tidak dijerumuskan ke dalam neraka, karena perbuatannya sendiri*).

Hal yang sama juga terjadi pada *iktasaba*. Ada yang digunakan untuk kebaikan, seperti dalam firman Allah dalam QS. An-Nisâ' [4]: 32: *lir rijâli nashîbum mimmak tasabû wa linnisâ'i nashîbum mimmaktasabn* (لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ = *bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita [pun] ada bagian dari apa yang mereka usahakan."*); dan ada juga yang digunakan berkaitan dengan hal-hal yang buruk, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286: lahâ mâ kasabat wa 'alaihâ maktasabat (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ = *Baginya [pahala, sesuai] apa yang ia usahakan, dan atasnya [siksa, sesuai] apa yang ia usahakan*).

Kata *'ala* digunakan, antara lain, untuk menggambarkan sesuatu yang negatif, karena itu, dalam ayat tersebut dipahami sebagai *siksa*; berbeda dengan kata *lahû* yang digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang positif. Jika kita mengatakan, *"Ad'û lahû"*, maka itu berarti, "Aku mendoakan kebaikan untuknya", tetapi jika kita mengatakan, *"Ad'û 'alaihâ"*, maka artinya adalah, "Aku mendoakan bencana atasnya."

Selanjutnya, mengenai kenapa saat menggambarkan usaha yang baik digunakan kata *kasabat* sedang ketika berbicara tentang dosa digunakan kata *iktasabat*, ada beberapa alasan yang dicoba untuk diberikan oleh para ulama. Misalnya, seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Jinni, bahwa makna yang dikandung oleh *iktasaba* mempunyai intensitas yang lebih tinggi daripada makna yang dikandung oleh *kasaba*. Sementara itu, sudah dimaklumi, bahwa mengusahakan kebaikan itu lebih mudah daripada mengusahakan keburukan. Bukankah, Allah telah menyatakan, bahwa kebaikan seorang Mukmin akan dilipatgandakan hingga sepuluh kali lipat, bahkan tujuh ratus kali lipat, sementara keburukan tetap dicatat seperti apa adanya? Dengan sangat gamblang, makna ini dipaparkan oleh Prof. Dr. Quraish Shihab seperti berikut ini:

"Selanjutnya terbaca di atas ketika ayat ini menggambarkan usaha yang baik, kata yang digunakannya adalah *kasabat*, sedang ketika berbicara tentang dosa adalah *iktasabat*. Walaupun keduanya berakar sama, tetapi kandungan maknanya berbeda. Patron kata *iktasabat* digunakan untuk menunjuk adanya kesunguhan, serta usaha ekstra. Berbeda dengan kasaba, yang berarti melakukan sesuatu dengan mudah dan tidak disertai dengan upaya sungguh-sungguh. Penggunaan kata *kasabat* dalam menggambarkan usaha positif, memberi isyarat bahwa kebaikan, walau baru dalam bentuk niat dan belum wujud dalam kenyataan, sudah mendapat imbalan dari Allah. Berbeda dengan keburukan. Ia baru dicatat sebagai dosa setelah diusahakan dengan kesungguhan dan lahir dalam kenyataan. Di samping itu, penggunaan bentuk kata tersebut juga menggambarkan, bahwa pada prinsipnya jiwa manusia cenderung berbuat kebajikan. Kejahatan pada mulanya dilakukan manusia dengan kesungguhnan dan dengan usaha ekstra, karena kejahatan tidak sejalan dengan bawaan dasar manusia. Bandingkanlah keadaan kedua orang berikut; yang pertama berjalan dengan istrinya. Ia akan berjalan santai, tidak khawatir dilihat orang, masuk ke rumah di malam hari, dan diketahui orang banyak pun tidak menjadi persoalan baginya. Berbeda dengan seorang pria yang berjalan dengan wanita tuna susila. Jalannya hati-hati, ia menoleh ke kiri dan ke kanan, khawatir ketahuan orang. Demikian terlihat kebaikan dilakukan dengan santai dan kejahatan dengan upaya ekstra."

Di sisi lain, seperti disebutkan dalam *Mu'jam Alfâzh Al-Qurân*, penggunaan kata *kasaba* dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi 3 kelompok makna, yaitu: **Pertama**, *fa'ala wa tahammala* (berbuat), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 81 yang berbunyi:

بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

(balâ man kasaba sayyiatan wa ahâthath bihî khathî'atuhû)
"(bukan demikian), yang benar: barangsiapa berbuat dosa dan ia Telah diliputi oleh dosanya, mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya."

Kedua, *akhfat wa i'taqadat* (menyembunyikan dan meyakini); digunakan terangkai dengan qulûb (hati). Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 225, yang berbunyi:

لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ

(lâ yu'âkhidukumullâhu billaghwi fi aimânikum wa lâkin yu'âkhidukum bimâ kasabat qulûbukum)
"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disembunyikan dan diyakini oleh hatimu."

Ketiga, *jama'a wa hashshala* (mengumpulkan dan medapatkan). Dapat kita temukan, misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264 yang mengatakan, bahwa orang-orang yang membelanjakan hartanya karena riya' dan tidak beriman kepada Allah dan Hari Kemudian itu: *lâ yaqdirûna 'ala syai'im mimmâ kasabû* (لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا = tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka kumpulkan dan mereka peroleh).
Demikian, *wa Allâhu A'lam.* ❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

KASYF (كَشْف)

Kata *kasyf* (كَشْف) adalah bentuk *mashdar* (bentuk infinitif) dari kata kerja *kasyafa – yaksyifu* (كَشَفَ – يَكْشِفُ). Dengan derivasinya, kata *kasyf* (كَشْف) di dalam Al-Qur'an disebut 20 kali. Penggunaannya sebagian besar di dalam bentuk kata kerja.

Secara bahasa *kasyf* (كَشْف) berarti 'membuka dari sesuatu yang menutupi agar supaya kelihatan'. Misalnya, aku membuka pakaian dari wajahku, atau ketika kilat menyambar, seakan-akan ia membuka cakrawala menjadi terang (kelihatan).

Di dalam bentuk kata kerja, *kasyafa,* (كَشَفَ) berarti 'menghilangkan, atau membuka azab agar tidak menimpa mereka'. Ini digunakan di dalam kaitan umat Nabi Musa as. yang ingin

membuktikan apakah Musa as. melalui kenabiannya itu dapat menghilangkan azab dari mereka dengan cara memohon kepada Allah. Mereka berjanji, jika Musa melalui doanya dapat menghilangkan azab, mereka akan beriman kepada Allah. Namun, setelah azab itu dihilangkan, mereka, seperti Firaun dan ahli sihir mereka, balik mengingkarinya (QS. Al-A'râf [7]: 134 dan 135, QS. Az-Zukhruf [43]: 50). Kata itu juga digunakan untuk menggambarkan kepribadian orang musyrik, meskipun kemudharatan telah dihilangkan oleh Allah dari diri mereka, mereka tetap saja menyekutukan-Nya (QS. Yûnus [10]: 12, 98, QS. An-Nahl [16]: 54, QS. Ad-Dukhân [44]: 12-15).

Kata *kasyafa* (كَشَفَ) di dalam arti 'menghilangkan' digunakan di dalam kisah Nabi Ayub yang pernah dikaruniai penyakit; kemudian, ia berdoa kepada Allah agar penyakit yang dideritanya itu lenyap, dan Allah mengabulkan doanya itu (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 84). Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 75, kata *kasyafa* (كَشَفَ) juga berarti 'melenyapkan kemudharatan'. Di sini Allah menegaskan bahwa jika Allah tidak melenyapkan kemudharatan yang mereka alami, mereka akan terus terombang-ambing di dalam sikap keterlaluan (*thughyân* = طُغْيَان) mereka. Yang dimaksud adalah orang-orang musyrik dan kafir yang memusuhi Nabi Muhammad saw. Kata itu juga digunakan di dalam arti 'Allah menghilangkan kesusahan manusia yang di jadikan sebagai khalifah' (QS. An-Naml [27]: 62).

Kasyf (كَشْف) di dalam arti 'menyingkap' digunakan dalam menceritakan kehidupan pada Hari Kiamat bagi orang-orang yang lalai, tidak memerhatikan seruan-seruan Allah. Catatan amalan mereka yang buruk akan diperlihatkan dengan penglihatan mereka yang sangat tajam karena penutup yang menutupi mata (hati) mereka telah disingkap oleh Allah (QS. Qâf [50]: 22). Mereka diibaratkan berada di dalam suasana betis yang tersingkap karena akan lari akibat ketakutan dari huru-hara yang hebat. Mereka diminta sujud, sebagai ujian; namun, mereka tidak mampu melakukannya karena tidak kuasa sebab persendian tulang-tulang mereka telah lemah dan azab sudah menyelimuti mereka (QS. Al-Qalam [68]: 42).

Di dalam bentuk *kâsyifah* (كَاشِفَة) kata itu berarti 'menyingkap', digunakan untuk menjelaskan bahwa tidak ada yang mengetahui kapan datangnya Hari Kiamat kecuali Allah swt. (QS. An-Najm [53]: 58).

Kata *kâsyif* (كَاشِف), artinya 'menghilangkan', digunakan untuk menjelaskan kebesaran Allah di dalam menghilangkan azab kepada hamba-Nya. Jika Allah telah menurunkan suatu kemudharatan, tidak satu pun yang dapat menghilangkannya kecuali Allah sendiri (QS. Al-An'âm [6]: 17 dan 41 serta QS. Az-Zumar [39]: 38).

Istilah *kasyf* (كَشْف) digunakan di dalam terminologi tasawuf. Mulanya digunakan di dalam ungkapan syair sufi perempuan, Rabi'ah Al-Adawiyah, "Aku mencintai-Mu dengan dua cinta; cinta karena diriku dan cinta karena diri-Mu; Adapun cinta karena diriku, adalah keadaanku senantiasa mengingat-Mu; Adapun cinta karena diri-Mu, adalah keadaan-Mu mengungkapkan tabir hingga Engkau kulihat."

Menurut sufi lain, keadaan *kasyf/kasyaf* atau tersingkapnya tabir yang menyelimuti seorang sufi sehingga dapat 'melihat' Tuhan dan mencapai *ma'rifah* (مَعْرِفَة). *Ma'rifah* digambarkan sebagai 'mengetahui sebagian yang dirahasiakan Allah dan yang ada', 'mengetahui peraturan-peraturan Tuhan yang mencakup segala yang ada'. Menurut Abu Hamid Al-Ghazali, dengan *ma'rifah*, pengetahuan-pengetahuan akal menjadi dapat diterima dan diyakini kebenarannya, bukan melalui argumen-argumen intelektual, tetapi melalui cahaya yang disinarkan Tuhan ke dalam dada, dan cahaya itu adalah kunci bagi kebanyakan ilmu. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KATABA (كَتَبَ)

Kata *kataba* (كَتَبَ) adalah bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî* = فِعْلٌ مَاضٍ), sedangkan bentuk *fi'l mudhâri'*-nya (فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan sekarang atau akan datang) adalah

Kataba

yaktubu (يَكْتُبُ), dan *mashdar*nya (مَصْدَر = infinitif) *kitâb/kitâbah* (كِتَاب/كِتَابَة). Kata *kataba* (كَتَبَ) dan kata-kata lain yang berasal dari kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 319 kali. Bentuk *al-kitâb/kitâb* (الكِتَاب/كِتَاب) dan *kutub* (كُتُب) disebut 261 kali.

Secara bahasa, menurut Al-Ashfahani, kata itu berasal dari *al-katbu* (الكَتْبُ), yang berarti 'menyambung kulit yang disamak dengan cara menjahit yang digunakan untuk tempat air'. Arti yang lebih populer dari kata itu adalah 'menghimpun huruf satu dengan yang lain dengan cara menulis'. Maka himpunan huruf dengan huruf yang lain disebut dengan kata (*al-lafzh* = اللَّفْظُ). Kata ini kemudian dipinjam untuk menyebut *kalâmullâh*. Yang terakhir ini, meskipun tidak ditulis disebut juga kitab Allah, (QS. Al-Baqarah [2]: 1).

Kata *al-kitâb* (الْكِتَاب) adalah bentuk *mashdar*, artinya 'yang ditulis'. *Al-Kitâb* (الْكِتَاب) pada mulanya adalah nama dari suatu lembaran (*Shahîfah* = صَحِيْفَة) beserta tulisan yang berada di dalamnya QS. Al-An'âm [6]: 7) dan (QS. Maryam [19]: 30. Menurut Ibnu Manzhur, *al-kitâb* (الْكِتَاب) adalah nama sesuatu yang ditulis yang dikumpulkan. *Al-Kitâb* juga diartikan 'ketentuan', 'hukum', dan 'kewajiban'. Bentuk *al-mukâtab* (الْمُكَاتَبُ) diartikan sebagai 'hamba yang ditulis dirinya dengan harganya' di dalam arti ia berusaha membebaskan dirinya dengan pembayaran tertentu yang disepakati dengan tuannya.

Kata *kataba* (كَتَبَ) di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam arti 'ketentuan' dalam berbagai konteks, seperti ketentuan tentang etika pergaulan pasangan suami/istri (QS. Al-Baqarah [2]: 187). Ketentuan, bahwa Allah akan melimpahkan kasih sayang-Nya kepada makhluk-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 12 dan 54). Ketentuan bahwa musibah yang diterima seseorang itu telah ditentukan oleh Allah. Ini sebagai penjelasan, bahwa keengganan kaum munafik untuk berperang karena mereka takut akan tertimpa bencana (QS. At-Taubah [9]: 51). Demikian juga ketentuan, bahwa seseorang beriman atau kafir, tidak terlepas dari ketentuan dari Allah (QS. Al-Mujâdilah [58]: 22). Ketentuan (di dalam kitab Zabur) bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba Allah yang saleh (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105). Ketentuan bahwa seseorang akan menemui ajalnya atas izin Allah pada waktu yang ditentukannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 145). Juga digunakan di dalam menjelaskan keadaan kaum Nabi Musa as. yang tidak mengikuti seruan Musa (QS. Al-A'râf [7]: 156).

Kata *kataba* yang artinya 'kewajiban' digunakan untuk menggambarkan keengganan orang munafik untuk berperang sehingga mereka menawar, "Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?" (QS. An-Nisâ' [4]: 77). Juga kewajiban untuk melakukan hukum qisas apabila dituntut oleh keluarga yang meninggal atau oleh yang teraniaya, di dalam kitab Taurat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 45), yaitu jiwa dibalas jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka dengan luka. Namun, apabila qisas itu dilepas (disedekahkan) maka itu menjadi penebus dosa baginya. Di dalam Al-Qur'an, kewajiban qisas diterapkan berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, wanita dengan wanita. Apabila keluarga korban memaafkan maka harus diikuti dengan perbuatan yang ma'ruf, dengan membayar diat kepada keluarga korban (QS. Al-Baqarah [2]: 178).

Kataba/kitâb juga menunjukkan makna 'kewajiban', di antaranya berupa kewajiban shalat, seperti disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 103, kewajiban puasa (QS. Al-Baqarah [2]: 183), dan kewajiban berwasiat (QS. Al-Baqarah [2]: 180). *Kataba* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa Allah tidak mewajibkan adanya kerahiban di dalam agama yang diturunkan-Nya; namun, orang-orang yang mengikuti Isa as. mengada-adakan *rahbâniyah* (رَهْبَانِيَّة), yaitu tidak beristri atau tidak bersuami dan mengurung diri di dalam biara (QS. Al-Hadîd [57]: 27).

Bentuk *kataba*, yang artinya menulis/mencatat, digunakan di dalam konteks *mu'âmalat*

(hubungan keperdataan). Apabila terjadi transaksi perdagangan, terutama dalam soal utang piutang/kredit hendaknya ditulis oleh seorang penulis (notaris) yang adil (QS. Al-Baqarah [2]: 282). Penulisnya disebut dengan *kâtib*. Menurut Muhammad Abduh, ini dimaksudkan agar tidak terjadi keraguan karena keraguan akan dapat melahirkan persengketaan setelah terjadi transaksi tersebut. Karena itu, baik penulis, saksi, maupun mereka yang melakukan transaksi tidak boleh saling menimbulkan kemudharatan satu dengan yang lain.

Kataba di dalam arti 'mencatat', digunakan untuk menjelaskan bahwa Allah mencatat setiap ucapan dan amalan hamba-Nya. Seperti ucapan dan perbuatan orang-orang yang bakhil yang mengatakan bahwa Allah miskin dan mereka kaya dan membunuh nabi-nabi (QS. Âli 'Imrân [3]: 181, QS. Maryam [19]: 79, dan QS. Yâsîn [36]: 12). Allah menugaskan malaikat-malaikat untuk mencatat segala tipu daya manusia (QS. Yûnus [10]: 21, QS. Az-Zukhruf [43]: 80, QS. Ath-Thûr [52]: 41, dan QS. Al-Qalam [68]: 47). Orang-orang yang memalsukan kitab Allah dengan cara mereka menulis *al-kitâb* dengan tangan mereka sendiri lalu dikatakannya bahwa kitab itu dari Allah, akan ditimpa siksa yang pedih (QS. Al-Baqarah [2]: 79). Demikian juga Allah akan mencatat setiap amal yang baik dari hamba-Nya (QS. At-Taubah [9]: 120 dan 121). Karena itu, hamba-hamba Allah, seperti kaum Nabi Isa yang patuh, berdoa kepada-Nya agar dimasukkan ke dalam hamba-hamba-Nya yang menyaksikan keesaan-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 53).

Al-Kitâb juga diartikan 'kitab-kitab yang diturunkan Allah kepada nabi-nabi-Nya'. Di antara kitab-kitab tersebut yang wajib diketahui adalah Zabur yang diturunkan kepada Nabi Daud, Taurat kepada Nabi Musa, Injil kepada Nabi Isa, dan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. Ajaran dasar kitab-kitab tersebut adalah ajaran tauhid dan setiap nabi-nabi yang menerima ajaran tauhid tersebut tidak akan memerintahkan kaumnya untuk menyembah dirinya, seperti dipahami sebagian pemeluk agama (QS. Âli 'Imrân [3]: 79, 81). Iman kepada *al-kitâb* merupakan salah satu sendi rukun iman (QS. Al-Baqarah [2]: 285). Karena itu, orang yang kufur atau mengingkari kitab-kitab Allah akan menemui kesesatan yang sejauh-jauhnya (QS. An-Nisâ' [4]: 136).

Al-Kitâb juga digunakan sebagai nama lain Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 1), yaitu wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril; membacanya adalah ibadah.

Kata *ummul kitâb* (أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ) diartikan sebagai *lauh mahfûzh* (لَوْح مَحْفُوْظ) (QS. Ar-Ra'd [13]: 39 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 4). Dijelaskan bahwa Al-Qur'an di *lauh mahfûzh* adalah tinggi nilainya.

Kata *ummul kitâb* (أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ) juga digunakan sebagai sebutan lain dari QS. Al-Fâtihah [1].

Al-Kitâb juga digunakan di dalam arti 'catatan amal baik dan buruk yang akan diterima manusia kelak di hari perhitungan amal di Hari Kiamat'. Dengan kitab itu, manusia akan menghisab dirinya sendiri (QS. Al-Isrâ' [17]: 13 dan 14, QS. Ash-Shâffât [37]: 157, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 29). Mereka yang catatan amalannya baik akan menerima kitabnya itu di tangan kanannya; mereka menemukan kegembiraan (QS. Al-Isrâ' [17]: 71) dan mereka akan dihisab dengan hisab yang cepat (QS. Al-Insyiqâq [84]: 7-8). Sebaliknya, mereka yang menerima *al-kitâb* dari tangan atau sebelah kirinya akan menyesali dan mengatakan, "Alangkah lebih baik tidak diberikan kitabku ini." (QS. Al-Hâqqah [69]: 25).

Al-mukâtab digunakan untuk menunjuk ketentuan dalam perjanjian di antara tuan dan hambanya ketika hamba ingin memerdekakan dirinya sendiri dengan cara membayar dengan sejumlah uang/nilai tertentu (QS. An-Nûr [24]: 33). Cara ini merupakan salah satu upaya untuk menghilangkan perbudakan. Di dalam keadaan demikian, tuannya hendaklah menerima perjanjian ini jika hambanya itu dipandang mampu.

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KAUTSAR (كَوْثَر)

Kata *kautsar* (كَوْثَر) berasal dari *katsrah* (كَثْرَة),

kitsrah (كِثْرَة), dan *kutsr* (كُثْر) yang secara bahasa berarti 'lawan sedikit', yaitu 'banyak'. Berangkat dari pengertian asal itu maka kata *kautsar* (كَوْثَر) juga berarti 'kebaikan yang banyak' (*al-khair al-katsîr* = الْخَيْر الكَثِيْر).

Kata *katsrah* (كَثْرَة) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 100 dan QS. At-Taubah [9]: 25. Kedua kata *katsrah* (كَثْرَة) tersebut merujuk pada jumlah mayoritas yang dibarengi dengan rasa kebanggan dan kekaguman tanpa menyadari anugerah Allah atau keterlibatan-Nya. Sikap seperti ini tidak disenangi oleh Allah.

Kata *kautsar* (كَوْثَر) disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Kautsar [108]: 1 yang artinya 'Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak'. Namun, kata jadian yang seakar dengan kata *kautsar* (كَوْثَر) banyak terdapat di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (*katsura* = كَثُرَ) disebut tujuh kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7, QS. Al-Anfâl [8]: 19, dan QS. Al-A'râf [7]: 86. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 6. Kata *katsîr* (كَثِيْر, di dalam bentuk *ism fâ'il*/kata sifat *mudzakkar*) disebut sebanyak 63 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 109, QS. Âli 'Imrân [3]: 146, dan QS. An-Nisâ' [4]: 114. Kata *katsîrah* (di dalam bentuk kata sifat *muannats*) disebut 11 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 245, 249; QS. An-Nisâ' [4]: 94; QS. Al-Hajj [22]: 18.

Kata *aktsar* (أَكْثَر) disebut 80 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 100, 243, QS. Al-A'râf [7]: 187, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 59. Kata *takâtsur* (تَكَاثُر) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 20 dan di dalam QS. At-Takâtsur [102]: 1.

Telah terjadi perbedaan pendapat di dalam menentukan bentuk kata *kautsar* (كَوْثَر). Ada yang mengatakan kata *kautsar* (كَوْثَر) adalah *ism 'âlam* (nama diri/proper noun) yang berarti 'sungai di dalam surga', dan ada juga yang mengatakan sebagai sifat, di dalam arti 'kebaikan yang banyak'. Pendapat pertama didukung oleh sebuah hadits riwayat Al-Bukhari dari Anas bin Malik yang mengatakan bahwa tatkala Rasulullah saw. naik ke langit (*mi'râj* = مِعْرَاج), beliau berkata, "Didatangkan kepadaku sebuah sungai, yang kedua pinggirnya terbuat dari permata". Lalu Aku (Rasul) bertanya, "Apakah ini, Jibril?" Ini adalah sungai *kautsar* (كَوْثَر), jawab Jibril. Aisyah juga pernah ditanya oleh para sahabat tentang arti *kautsar* (كَوْثَر). Ia menjawab, "Sungai yang diberikan kepada Rasulullah saw. yang kedua pinggirnya diukir dengan permata, sedangkan bejana dan timbanya sebanyak jumlah bintang".

Al-Qurthubi mengatakan bahwa kata *kautsar* (كَوْثَر) barasal dari kata *katsrah* (كَثْرَة), seperti *naufal* (نَوْفَل) dari *nafl* (نَفْل), dan *jauhar* (جَوْهَر) dari *jahr* (جَهْر). Di dalam pemakaian orang Arab kata *kautsar* (كَوْثَر) ditujukan kepada sesuatu yang banyak jumlah dan ukurannya. Al-Qurthubi mengemukakan beberapa pendapat tentang pengertian kata *kautsar* (كَوْثَر) tersebut. Umpamanya, *kautsar* (كَوْثَر) berarti 'telaga dan sungai yang kedua sisinya diukir dengan permata'; *kautsar* (كَوْثَر) berarti '*nubuwwah* (نُبُوَّة = kenabian) dan Al-Qur'an'; *kautsar* (كَوْثَر) berarti 'Al-Qur'an'; *kautsar* (كَوْثَر) berarti 'Islam'. Ada yang mengatakan berarti 'kemudahan Al-Qur'an dan keringanan syariat, banyak sahabat, umat, dan pengikut'. Ada yang mengartikannya sebagai 'keharuman nama, *nûr* (نُوْر = cahaya) yang ada di dalam dada Muhammad saw.', 'syafaat, mukjizat yang diberikan kepada *ahlul-ijâbah* (أَهْلُ الإِجَابَةِ)', *kautsar* (كَوْثَر) di dalam arti '*syahâdatain* (شَهَادَتَيْنِ = dua kalimat syahadat)', 'paham di dalam agama', 'shalat lima waktu', 'keturunan' dan juga berarti 'urusan yang besar'.

Apabila pengertian bahasa dari kata *kautsar* (كَوْثَر) dihubungkan dengan seluruh pengertian yang dikemukakan berbagai ulama di atas, *kautsar* (كَوْثَر) masih tetap mengandung pengertian nikmat yang banyak dan besar yang diberikan kepada Muhammad saw. dan umatnya. Bahkan, lebih tepat lagi jika kata *kautsar* (كَوْثَر) sebagai nikmat yang banyak yang diturunkan Allah tidak dibatasi maknanya sama sekali karena nikmat yang diberikan Allah kepada manusia tidak dapat dihitung (QS.

Ibrâhîm [14]: 34).

Di dalam pengelompokan QS. Al-Kautsar [108] terdapat perbedaan pendapat ulama; menurut Ibnu Abbas, Al-Kalbi, dan Muqatil, surah ini termasuk golongan surah *Makkiyah*, sedangkan Al- Hasan, Ikrimah, Mujahid, dan Qatadah mengatakan termasuk surah *Madaniyah*. Ada beberapa riwayat yang menerangkan *sababun-nuzûl* surah *al-Kautsar*, antara lain yang berikut.

1. Di dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa Ka'ab bin Asyraf (seorang tokoh Yahudi) datang ke Mekkah, lalu kaum Quraisy bertanya kepadanya, "Tuan adalah pemimpin orang Madinah, bagaimana pendapat Tuan tentang orang yang pura-pura sabar (Muhammad) yang dikucilkan kaumnya, yang menganggap dirinya lebih mulia dari kita, padahal kita memunyai pelayan orang-orang yang melaksanakan haji, pemberi minum mereka, dan penjaga Kakbah?" Kemudian, turunlah ayat ini sebagai bantahan terhadap ucapan mereka (HR. Al-Bazzar dari Ibnu Abbas).
2. Di dalam riwayat lain diceritakan bahwa kaum Quraisy menganggap bahwa kematian anak laki-laki berarti terputusnya keturunan. Ketika putra Rasulullah saw. meninggal dunia, As bin Wail berkata bahwa keturunan Muhammad saw. terputus, serta ia menggelari Muhammad saw. sebagai *al-abtar* (الأَبْتَرُ = terputus dari rahmat Allah). Kemudian, turunlah ayat ini sebagai bantahan terhadap ucapan tersebut (HR. Al-Baihaqi dari Muhammad bin Ali).
3. Di dalam riwayat lain diceritakan bahwa tatkala Allah mengutus Rasul-Nya untuk mengajak masyarakat agar beriman, mereka (kaum Quraisy) berkata, "Muhammad telah menentang kita dan telah terputus kontak dengan kita." Maka, turunlah ayat ini untuk membantah ucapan tersebut.

Sekalipun terjadi perbedaan riwayat tentang *asbâbun-nuzûl* (أَسْبَابُ النُّزُوْلِ =sebab turun) ayat ini, yang pasti Rasulullah saw. telah dihina oleh kaumnya sendiri yang merasa bangga dengan kekayaan, keturunan, dan kemuliaan yang ada pada mereka. Di dalam kaitan ini Allah menjanjikan kepada Rasulullah saw. limpahan nikmat yang tak terhingga dan memerintahkan kepada beliau agar mengerjakan shalat karena Allah, serta ikhlas menyembelih kurban sebagai rasa syukur kepada-Nya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KAZHÎM (كَظِيْم)

Kata *kazhîm* (كَظِيْم) berasal dari *kazhama, yakzhimu, kazhman wa kazhaman wa kuzhûman* (كَظَمَ - يَكْظِمُ كَظْمًا وَكَظَمًا وَكُظُوْمًا), yang menurut Ibnu Faris memunyai arti 'menahan dan menghimpun sesuatu'. Umpamanya, menahan marah. Orang yang menahan marah seakan-akan menghimpun marah itu di dalam kerongkongannya sehingga tidak ke luar.

Makna lain dari kata *kazhama* (كَظَمَ) adalah 'membendung, mengunci, diam, tidak berbicara, menyumbat mulut/tempat keluar nafas/tenggorokan' dan juga dengan makna 'sedih atau duka cita'.

Bentuk *kazhîm* (كَظِيْم, bentuk tunggal) disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 84, QS. An-Nahl [16]: 58, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 17. Kata *kâzhimîm* (كَظِمِيْنَ), disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 134 dan QS. Ghâfir [40]: 18. Kata *makzhûm* (مَكْظُوْم), *ism maf'ûl mufrad*, yakni kata tunggal yang menunjuk kepada pengertian pasif disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 48.

Kata *kazhîm* (كَظِيْم) di dalam QS. Yûsuf [12]: 84 berkaitan dengan kisah Yusuf, ayah, dan saudara-saudaranya. Disebutkan bahwa Ya'qub berpaling dari mereka (anak-anaknya) seraya berkata, "Aduhai, duka citaku terhadap Yusuf", dan kedua matanya menjadi putih karena kesedihan dan dia menahan marahnya terhadap anak-anaknya.

Kata *kazhîm* (كَظِيْم) di dalam QS. An-Nahl [16]: 58 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 17 berhubungan dengan sifat-sifat orang kafir zaman Jahiliyah. Bila mereka diberi kabar gembira dengan kelahiran anak perempuan, hitamlah

Khab'u

(merah padamlah) muka mereka karena sangat marah.

Kata *kâzhimîm* (كَظِمِينَ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 134 di dalam konteks pembicaraan mengenai sifat-sifat orang yang bertakwa, antara lain orang dapat menahan amarahnya. Adapun kata *kâzhimîm* (كَظِمِينَ) di dalam QS. Ghâfir/Al-Mu'min [40]: 18 berkaitan dengan keadaan pada Hari Kiamat. Ketika itu hati terasa sesak kerongkongan tersumbat karena menahan kesedihan.

Kata *makzhûm* (مَكْظُوْم) pada QS. Al-Qalam [68]: 48 di dalam konteks perintah Tuhan kepada Nabi Muhammad agar beliau sabar menerima ketetapan Tuhan dan jangan seperti Nabi Yunus yang berada di dalam perut ikan ketika ia berdoa, sedangkan ia di dalam keadaan marah kepada kaumnya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHAB'U (خَبْء)

Kata *khab'u* merupakan bentuk *mashdar*. Ia diambil dari kata kerja *khaba'a* (خَبَأَ)/*yakhba'u* (يَخْبَأُ) yang berarti *'satarahu wa akhfâhu'* (سَتَرَهُ وَأَخْفَاهُ = menutupi dan menyimpannya). Adapun bentuk kata pelaku dari kata *khab'u* ini adalah *khabî'û* (خَبِيْء). Kata berbentuk *mashdar* ini juga memunyai makna *'makhbu'* (مَخْبُوْء) dengan *ismul-mashdar* (إِسْمُ المَصْدَر = kata dasar) menempati posisi *ismul-maf'ûl* (إِسْمُ المَفْعُوْل = kata objek).

Di dalam Al-Qur'an, kata *khab'u* mengambil bentuk *mashdar* saja yang terdapat pada satu tempat di dalam QS. An-Naml [27]: 25 yang berbunyi,

أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ

(Allâ yasjudû lillâhil-ladzî yukhrijul-khab'a fis-samawâti wal-ardh wa ya'lamu ma tukhfûna wa mâ tu'linûna)

"Agar mereka tidak menyembah Allah yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi, dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan".

Ayat di atas menceritakan kisah dan pembicaraan Nabi Sulaiman as. dengan burung hud-hud yang memberi informasi penting kepadanya tentang negeri Saba' yang dipimpin dan dikepalai oleh seorang wanita, Ratu Balqis, yang memunyai kekuasaan yang besar dan luas. Hud-hud mendapatkan mereka menyembah matahari dan tidak menyembah Allah swt.

Dari sudut tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyis Al-Lughah*, kata yang terdiri dari huruf *khâ'*, *bâ'*, dan *hamzah* ini berarti 'menunjuk kepada penyimpangan sesuatu'. Sedangkan menurut Qatadah, *khab'u* adalah *'as-sirr'* (السِّرّ = rahasia) dengan arti 'sesuatu yang gaib (tidak nyata) yang terdapat di langit dan di bumi'. Dari sisi bacaan (*qira'at*), para pakar bahasa berbeda pendapat di dalam membaca kata *khab'*. Di samping bacaan *al-khab'u*, ada sebagian pakar seperti, Ikrimah dan Malik bin Dinar yang membacanya dengan *al-khaba* (الخَبَ), yakni huruf *bâ'* berharakat *fathah* (atas) tanpa diikuti oleh hamzah. Sebagian pakar lainnya ada yang membacanya dengan *al-khabâ* (الخَبَا), dengan *alif* tanpa *hamzah* setelah huruf *bâ'*, akan tetapi pandangan ini, menurut Al-Qurthubi, tidak diperbolehkan dalam bahasa Arab. Apabila *hamzah* diiringkan bacaannya, maka harakatnya berpindah kepada huruf *bâ'*, sehingga ia menjadi *al-khaba* (الخَبَ), selanjutnya bila *hamzah* dihilangkan, maka huruf *bâ'* berharakat *sukun* (mati) dan diikuti oleh huruf yâ' sesudahnya, sehingga bacaannya menjadi *al-khabya* (الخَبْيَ). Pakar bahasa, Sibawaih menguatkan pandangan ini dengan menyatakan kaidah tentang kata yang memunyai huruf akhir *hamzah* bahwa ia diganti menjadi *alif*, bila harakat huruf sebelumnya mati dan ia sendiri berharakat *fathah* (atas), seperti kata *al-khabya* (الخَبْيَ) menjadi *al-khaba* (الخَبَ). Ia diganti menjadi huruf *waw*, bila harakat huruf sebelumnya *sukun* (mati). Kemudian ia diganti menjadi huruf *yâ'*, bila harakat huruf sebelumnya *sukun* (mati) dan ia sendiri berharakat *kasrah*, seperti kata *al-khab'u* (الخَبْء) menjadi *al-khabyi* (الخَبْيِ).

Adapun dari sudut tinjauan terminologi, menurut Ismail Ibrahim di dalam *Mu'jam Al-Alfâzh wa Al-A'lam Al-Qur'aniyah*, *al-khab'u* adalah 'semua

Khab'u

yang tersimpan dari rahasia-rahasia Allah di dalam alam ini'. Ar-Razi di dalam kitab tafsirnya menyatakan *al-khab'u* adalah 'mencakup seluruh aneka rezeki dan harta benda'. Sedangkan kitab *Majma'ul-Bayân* menginformasikan *al-khab'u* adalah 'sesuatu yang dengannya mencakup yang lainnya sehingga hilang pengetahuannya'. Az-Zajjaj memberi pengertian yang lebih luas bahwa *al-khab'u* adalah 'segala sesuatu yang abstrak'. Bahkan ia mengatakan 'setiap apa saja yang Engkau sembunyikan, maka ia adalah *khab'*.

Di dalam Al-Qur'an ada beberapa pemahaman dan pengertian kata *khab'u* yang diberikan oleh para pakar tafsir. **Pertama,** secara umum, sebagian besar dari mereka seperti Al-Jauzi dan Al-Jazairi menyatakan *khab'us-samâ'* adalah *'al-mathar'* (المطر = hujan) dan *khab'u al-ardh* adalah *'an-nabât'* (النَّبَـــات = tumbuh-tumbuhan). Ibnu Katsir melihat benang merah pada kedua *khab'us-samâ'* dan *khab'ul-ardhi*, yakni *mâ ju'ila fihimâ minal-arzâq"* (مَا جُعِلَ فِيْـــهِمَا مِنَ الْأَرْزَاق = anugerah berbagai rezeki yang diciptakan pada keduanya). Hujan merupakan rezeki dari Allah yang diturunkan-Nya dari langit, sedangkan tumbuh-tumbuhan merupakan rezeki yang muncul dari perut bumi.

Pendapat **kedua** dikemukakan oleh Ar-Razi di dalam kitab tafsirnya. Menurut pandangannya bahwa *ikhrâjul-khab fis-samawât* (إِخْرَاجُ الخَبْء فِى السَّـــمَوَا ت = pengeluaran sesuatu yang tersimpan di langit) adalah,

هُـــوَ الَّذِى يُخْرِجُ الشَّمْسَ مِنَ المَشْرِقِ بَعْدَ أُفُوْلِهَا فِى الْمَغْرِبِ

(huwalladzî yukhrijusy-syamsa minal-masyriqi ba'da ufûliha fil-maghrib)

"Dia (Allah) yang menerbitkan matahari di Timur setelah terbenamnya di Barat".

Hal ini berdasarkan pada ucapan Nabi Ibrahim as. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 258,

فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ

(Fainnallâha ya'tî bisy-syamsi minal-masyriq fa'ti bihâ minal-maghrib)

Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari Timur, maka terbitkanlah ia dari Barat.

Adapun maksud dari *ikhrâjul-khab' minal-ardh* (إِخْرَاجُ الخَبْءِ مِنَ الأَرْض = pengeluaran sesuatu yang terpendam di bumi) adalah,

يَتَنَا وَلُ إِخْرَاجَ النُّطْفَةِ مِنَ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ وَ تَكْوِيْنِ الجَنِيْنِ مِنْهُ

(yatanâwalu ikhrâjan-nuthfah minash shulbi wat-tarâib wa takwinil janin minhu)

"Mencakup kepada pengeluaran sperma dari tulang sulbi dan tulang dada serta pembentukan janin di rahim".

Sedangkan pandangan **ketiga** disampaikan oleh An-Nisaburi yang melihat *khab'u as-samawât wal-ardh* adalah 'pemunculan/penerbitan planet-planet angkasa dari belahan Timur setelah tenggelamnya di belahan Barat'. Di antaranya juga pembuatan undang-undang dan hukum-hukum syara', wahyu, petunjuk ilham, turunnya malaikat dan semua yang bernilai tinggi.

Di dalam sebuah literatur keagamaan dijelaskan bahwa dalam QS. An-Naml [27]: 25 ini terdapat *isti'ârah*. Seolah-seolah segala sesuatu yang tersimpan dan tertutup masuk dalam kategori *al-'adam* (العَدَم = tidak ada). Maka Allah mengeluarkannya ke alam wujud (nyata) satu persatu dengan prinsip "menciptakan sesuatu yang tidak ada menjadi ada". Dan sebaliknya, bila ayat ini bukan *isti'arah*, ia dibawa kepada hakikatnya. Hal ini membutuhkan penjelasan lebih dalam dan rinci, sehingga maksud *al-khab'u* adalah suatu yang abstrak (gaib), sedangkan penuntasan dan penjelasannya kepada alam nyata harus dengan ilmu pengetahuan.

Dengan demikian, menurut Az-Zuhaili, ayat ini menunjukkan kepada sifat *qudrah* (kuasa) Allah dan ilmu-Nya, dari sini *qudratullâh* (قُـــدْرَةُ اللَّـــهِ = kekuasaan Allah), Dia berkuasa untuk menurunkan dan memberikan rezeki dan harta benda dengan jalan menurunkan hujan dari langit dan menumbuhkan tanam-tanaman di bumi, dan dari sisi *'ilmullâh* (عِـــلْمُ اللَّـــهِ = pengetahuan Allah), Dia pun Maha Mengetahui apa yang disembunyikan manusia dan apa yang dinyatakannya, sesuai dengan firman-Nya, *"wa ya'lamu mâ tukhfûna wa mâ tu'linûna* (وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ = dan Dia mengetahui apa yang engkau sembunyikan dan apa yang engkau nyatakan). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

KHABÎR, AL (الخَبِيْر)

Kata *al-khabîr* (الْخَبِير), terambil dari akar kata *khabara* (خَبَرَ). Kata-kata yang dirangkai oleh huruf-huruf *khâ', bâ',* dan *râ'* ini berkisar maknanya pada dua hal, yaitu *pengetahuan* dan *kelemah-lembutan. Khabîr* dari segi bahasa dapat berarti *yang mengetahui* dan juga *tumbuhan yang lunak.* Sementara pakar berpendapat bahwa kata ini terambil dari kata *khabartu al-ardha* (خَبَرتُ الأَرْضَ [membelah bumi]) dan dari sini lahir pengertian "mengetahui" seakan-akan yang bersangkutan membahas sesuatu sampai dia membelah bumi untuk menemukannya. Pendapat ini sangat dipaksakan. Agaknya cukup dengan memerhatikan kata *khabar* yang mengandung informasi tentang sesuatu, untuk menyatakan bahwa kata *khabîr* mengandung makna *mengetahui.* Apalagi jika memerhatikan penggunaan kata tersebut dalam Al-Qur'an yang terulang dalam berbagai bentuknya sebanyak 55 kali.

Kata *khabîr,* digunakan untuk menunjuk siapa yang mendalami masalah. Seorang pakar dalam bidangnya dinamai *Khabîr,* karena itu pula kata ini biasa digunakan untuk menunjuk pengetahuan yang mendalam dan sangat rinci menyangkut hal-hal yang tersembunyi.

Menurut Imam Ghazali, *al-Khabîr* adalah yang tidak tersembunyi bagi-Nya hal-hal yang sangat dalam dan yang disembunyikan, serta tidak terjadi sesuatu pun dalam kerajaan-Nya di dunia maupun di alam raya kecuali diketahui-Nya; tidak bergerak satu *dzarrah* (ذَرَّة [atom]) atau diam, tidak bergejolak jiwa, tidak juga tenang, kecuali ada beritanya di sisi-Nya.

Terdapat perbedaan antara makna *al-Khabîr* dan *al-'Alîm* (الْعَلِيْم).

Al-'Alîm sebagai sifat Allah menunjuk kepada-Nya sebagai Yang Maha Mengetahui tentang segala sesuatu, sedang *al-Khabîr* adalah Dia yang pengetahuan-Nya menjangkau sesuatu yang diketahui. Di sini, penekanan sisi *khabîr*-nya bukan pada subjek Yang mengetahui tetapi pada objek yang diketahui itu.

Dalam Al-Qur'an, sifat *Khabîr* ada yang berdiri sendiri, ada juga yang dirangkaikan penyebutannya dengan sifat yang lain, seperti *Hakîm* (حَكِيم), *Lathîf* (لَطِيف), *Bashîr* (بَصِير), dan *'Alîm.* Terdapat tiga ayat dalam Al-Qur'an yang merangkaikan sifat *Khabîr* dengan *'Alîm.* Konteks ketiganya adalah hal-hal yang mustahil, atau amat sangat sulit diketahui manusia.

Pertama, tempat kematiannya:

وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"Tidak seorang pun yang mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal ('Alîmun Khabîr)" (QS. Luqmân [31]: 34).

Kedua, kualitas kemuliaan dan takwa seseorang:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa, sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal ('Alîmun Khabîr)" (QS. Al-Hujurât [49]: 13).

Ketiga, rahasia yang sangat dipendam. Dalam hal ini kasus pembicaraan rahasia antara para istri Nabi saw., Aisyah dan Hafsah menyangkut sikap mereka kepada Rasul saw. yang lahir akibat kecemburuan mereka terhadap istri Nabi saw. yang lain, Zainab ra.:

وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ

"Tatkala dia (Muhammad saw.) memberitahukan pembicaraan (antara Hafsah dn Aisyah) lalu dia (Hafsah) bertanya, "Siapakah yang telah memberitahu hal ini kepadamu?" Dia (Nabi saw.) menjawab: "Telah diberitahu kepadaku oleh Alîmun Khabîr (Yang Maha mengetahui lagi Maha Mengenal)" (QS. At-Tahrîm [66]: 3). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

KHADD (خَدّ)

Khadd adalah *ism 'âlam* yang merupakan bentuk tunggal dari kata *khudûd* (خُدُوْد), turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf *khâ', dâl,* dan

dâl. Makna dasarnya menunjukkan arti 'menjorok', baik ke dalam maupun ke keluar. Makna ini kemudian berkembang menjadi, antara lain 'membekas' karena sesuatu yang dipukul biasanya menjorok, baik ke dalam maupun ke luar; 'membuat parit' karena parit itu bentuknya menjorok ke dalam tanah; 'parit' karena bentuknya yang menjorok ke dalam; 'lubang' karena bentuknya yang menjorok ke dalam; 'berkerut' karena membentuk jorokan ke dalam dan keluar; 'meruncingkan' karena membentuknya menjadi menjorok ke luar; 'pipi' karena bentuknya yang menjorok ke luar; 'kurus' karena tulang-tulangnya menjorok ke luar.

Kata *khadd* (خَدّ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yaitu sekali dengan bentuk *ukhdûd* (أُخْدُوْد = parit) terdapat di dalam QS. Al-Burûj [85]: 4 dan sekali dengan bentuk *khadd* (خَدّ = pipi) terdapat di dalam QS. Luqmân [31]: 18.

khadd (خَدّ = pipi) yang terdapat di dalam QS. Luqmân [31]: 18 berkaitan dengan Luqman yang menasihati anaknya agar tidak memalingkan pipinya (muka) dari orang lain apabila berjumpa karena sombong. Secara psikologis, seseorang yang memalingkan mukanya dari orang lain umumnya dilakukan karena memandang sinis atau merendahkan orang bersangkutan. Perbuatan yang demikian sangat dibenci Allah karena di dalam hati orang yang melakukannya terdapat bibit kesombongan. Kesombongan itu merupakan suatu dosa yang tidak akan membawa pemiliknya masuk surga, sesuai dengan hadits Nabi saw. yang mengatakan bahwa orang yang di dalam hatinya terdapat sifat kesombongan walau sebesar biji sawi tidak akan pernah mencium bau surga.

Adapun kata *ukhdûd* (أُخْدُوْد = parit) yang terdapat di dalam QS. Al-Burûj [85]: 4 disebutkan berangkai dengan kata *ashhâb* (أَصْحَبُ) menjadi *ashhâbul ukhdûd* (أَصْحَبُ ٱلْأُخْدُودِ = orang-orang pembuat parit). Menurut sebagian mufasir, *ashhâbul ukhdûd* adalah suatu kaum pembuat parit, yaitu para pembesar Najran yang hidup antara masa Nabi Isa as. dan Nabi Muhammad saw. yang tinggal di Yaman. Mereka itu orang-orang kafir yang dilaknat Allah karena menyiksa orang-orang yang beriman dan memaksa mereka untuk meninggalkan agamanya. Mereka membuat parit dan menyalakan api di dalamnya, kemudian melemparkan orang-orang yang beriman ke dalam api itu jika tidak mau meninggalkan agamanya. Mereka, dengan santai duduk di pinggir parit-parit, menonton penyiksaan yang mereka lakukan. Penyebab terjadinya peristiwa itu diterangkan dalam hadits Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Sahib bahwa tatkala tukang sihir raja ketika itu sudah tua, Raja Najran meminta tukang sihir itu mengajari seorang anak untuk menggantikan posisinya kelak. Namun, anak tersebut tidak hanya belajar ilmu sihir, tetapi setiap harinya juga belajar pada seorang pendeta. Kelak anak tersebut dipaksa oleh sang Raja meninggalkan keyakinannya bahwa Tuhan yang sesungguhnya adalah Allah swt., tetapi anak itu tetap pada pendiriannya, sehingga dijatuhi hukuman mati. Hukuman tersebut tidak dapat dilakukan oleh sang Raja, kecuali jika mengucapkan "Atas nama Allah, Tuhan anak itu" sebelum melepaskan busur panahnya ke arah anak kecil tersebut, dan disaksikan oleh seluruh masyarakat. Setelah semua persyaratan dipenuhi oleh sang Raja, anak itu meninggal dunia dan serentak orang-orang yang menyaksikannya beriman kepada Allah. Peristiwa itu semakin membuat sang Raja murka dan memerintahkan kepada seluruh pembesar kerajaan membuat parit besar dan menyalakan api di dalamnya. Siapa saja yang tidak mau meninggalkan keyakinannya pasti dilemparkan ke dalam api itu, tidak terkecuali bayi yang ketika itu tiba-tiba berbicara menghibur ibunya bersikap sabar karena berada pada pihak yang benar (HR. Muslim dan Al-Turmuzi).

Menurut riwayat Ali bin Abi Thalib, mereka itu adalah penduduk Habsyi. Kepada mereka diutus seorang Nabi, tetapi barang siapa yang mengikuti Nabi itu akan dimasukkan ke dalam parit yang menyala-nyala. Di dalam riwayat

Ikrimah, *ashḥâbul ukhdûd* adalah penduduk Sajastan. Menurut Ats-Tsa'labi, mereka adalah golongan Bani Israil. Ada yang berpendapat mereka adalah orang-orang Nasrani di Konstantinopel pada masa pemerintahan Kaisar Konstantin. Muqatil berpendapat, *ashḥâbul ukhdûd* ada tiga, Yusuf bin Dzi Nuwas di Najran, Yaman; Antoninus keturunan Romawi di Syam; dan Nebukadnezar di Persia. Hanya yang di Najran yang melakukan penyiksaan terhadap orang yang beriman.

Di Najran ketika itu, lanjut Muqatil, ada dua orang yang beriman, satu tinggal di Tahamah dan lainnya tinggal di Najran. Salah seorang di antara mereka mencari rezeki dengan membaca kitab Injil. Suatu ketika, seorang anak perempuan melihat orang yang membaca Injil itu membiaskan cahaya. Anak perempuan itu menyampaikan peristiwa itu kepada ayahnya dan ayahnya langsung beriman. Kemudian berita itu tersebar ke penduduk Najran, maka berimanlah sekitar 87 orang. Kemudian raja mereka yang bernama Yusuf bin Dzi Nuwas bin Taba Al-Hamiri membuat parit besar yang dinyalakan api di di dalamnya yang disiapkan bagi orang yang tidak mau meninggalkan keyakinannya. Karena tidak ada yang mau meninggalkan keyakinannya, termasuk seorang ibu yang memunyai seorang bayi yang berkata kepada ibunya bahwa apa yang ada di hadapan mereka itu bukanlah api yang menyala, semuanya melompat masuk di dalam nyala api. Mereka langsung dimasukkan Allah ke dalam surga.

Pelajaran yang dapat diambil dari kisah tersebut adalah seorang yang mengaku beriman harus berani menanggung risiko apa pun dalam mempertahankan keyakinannya. Orang beriman harus sabar menghadapi cobaan apa pun yang ia hadapi. Hal ini sejalan dengan apa yang diajarkan Luqman Al-Hakim kepada anaknya, yaitu hendaklah tetap mendirikan shalat, menyeru kepada kebajikan, mencegah kemungkaran, dan bersabar terhadap risiko apa pun yang akan dihadapi karena menegakkan semua itu (QS. Luqmân, [31]: 17). Di dalam hadits yang diriwayatkan Abu Said Al-Khudri disebutkan bahwa jihad yang paling berat adalah menyampaikan kebenaran kepada penguasa yang lalim (HR. At-Turmuzi, dan menurutnya, hadits itu berkualitas *hasan*).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

KHÂDHI'ÎN (خَاضِعِيْن)

Khâdhi'în (خَاضِعِيْن) adalah jamak dari *khâdhi'* (خَاضِع), yaitu suatu bentuk *ism fâ'il* yang berasal dari kata *khadha'a – yakhdha'u – khudhû'an* (خَضَعَ يَخْضَعُ خُضُوْعًا) yang memunyai beberapa makna. Makna-makna tersebut sebagian besar terekam di dalam Al-Qur'an, seperti *khâdhi'în* (خَـٰضِعِين) yang bermakna *'at-tawâdhu' wat-tathâmun'* (اَلتَّوَاضُع وَالتَّطَامُن = rendah hati dan tenang/tenteram), *'al-inqiyâd wal-muthâwa'ah'* (اَلْإِنْقِيَاد وَالْمُطَاوَعَة = patuh dan tunduk), *'adz-dzull'* (اَلذُّلّ = kerendahan), *'hanâ'* (حَنَى = cenderung/ membungkuk). Menurut Ibnu Faris, kata yang berasal dari akar kata *khâ, dhâ'*, dan *'ain* menunjukkan dua arti pokok, yaitu *'tathâmun fisy-syaî''* (تَطَامُنٌ فِى الشَّيْء = tenang/ tenteram dalam suatu hal) dan *'jinsun minash-shaût'* (جِنْسٌ مِنَ الصَّوْت = jenis suara). Yang pertama, menurut Al-Khalil, menunjukkan arti *'adz-dzull wal-istiḥdzâ'* (اَلذُّلّ وَالْاِسْتِحْذَاء = kerendahan dan kelembutan). Kata *khadha'ar-rajul* (خَضَعَ الرَّجُل) itu berarti *'al-faqru'* (اَلْفَقْرُ = kefakiran). Dinamakan demikian, karena kefakiran itu menunjukkan kepada kerendahan. Yang kedua, menurut Al-Khalil, *'al-khâdhi'ah'* (اَلْخَاضِعَة) berarti 'suara yang berdesing di dalam perang dan sebagainya'. Disebut pula 'debu peperangan'. Ada pula yang berpendapat bahwa *al-khâdhi'ah* (اَلْخَاضِعَة) yang juga berasal dari kata tersebut berarti 'suara yang terdengar dari perut binatang dan tidak diketahui suara apa itu'.

Dengan derivasinya, kata *khadhî'în* (خَـٰضِعِين) di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak dua kali. Penggunaannya, sekali dalam bentuk *fi'l* (kata kerja) seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 32 dan sekali dalam bentuk *ism* atau kata benda seperti di dalam QS. Asy-Syu'arâ [26]: 4. Kedua kata *khadhî'în* (خَـٰضِعِين) tersebut, baik di dalam bentuk *fi'l* maupun *ism*

menunjukkan pada makna pertama yaitu *'al-khudhû' wal-inqiyâd'* (اَلْخُضُوْعُ وَالْانْقِيَاد).

QS. Al-Ahzâb [33]: 32 artinya, *"...Maka janganlah kamu tunduk di dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit di dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang benar"*. Potongan ayat *falâ takhdha'na bil-qaul* (فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْل = Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara), menurut Al-Maraghi, janganlah kalian menjawab dengan kata-kata yang lembut. Kata *takhdha'na* (تَخْضَعْنَ) adalah *majzûm* dengan *sukûn* karena menunjukkan larangan, tetapi sekalipun *fi'l mudhâri'* ia berbentuk *mabnî* (مَبْنِيّ = kata yang tidak bisa mengalami perubahan) berbeda dengan *fi'l mudhâri'* yang lain karena diikuti oleh *nûnun-niswah* (نُوْنُ النِّسْوَةِ = huruf *nûn* yang menunjukkan gender feminin jamak). Ini digunakan di dalam kaitan ketentuan-ketentuan Allah terhadap istri-istri Nabi. Di antara ketentuan tersebut, para istri Nabi dilarang oleh Allah untuk melembutkan perkataan mereka sehingga orang-orang yang ada di dalam hatinya terdapat godaan ingin berkhianat kepada kalian, yaitu orang-orang yang fasik dan orang-orang yang munafik. Dan ucapkanlah kata-kata yang jauh dari kebimbangan atau ucapan-ucapan yang tegas sehingga tidak seorang pun yang menginginkan kamu. Al-Maraghi menambahkan, bahwa mereka diperintahkan berbicara dengan laki-laki dengan suatu perkataan yang tidak membuat suara yang lemah lembut dan janganlah kalian berbicara seperti berbicara dengan suami.

QS. Asy-Syu'arâ [26]: 4 di dalamnya disebutkan secara langsung kata *khadhî'în* (خَـضِعِين = tunduk) seperti topik pembahasan ini yang artinya, *"jika kamu kehendaki niscaya Kami menurunkan kepada mereka tanda [mukjizat] dari langit, maka senantiasa kuduk-kuduk mereka tunduk kepadanya"*. Di dalam ayat ini, kata *âyah* (ءايَة = tanda) berarti 'mukjizat yang nyata dan kekuatan yang besar'. Ini digunakan di dalam kaitan keprihatinan Nabi terhadap orang-orang musyrikin yang tidak mau beriman kepada Allah. Sehingga Allah memberi isyarat kepadanya apabila ia menginginkan mukjizat yang besar yang dapat membuat para pemimpin dan tokoh-tokoh mereka tunduk merendah sehingga para pemimpin tersebut tidak mampu memberi perlawanan dan mendustainya.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

KHÂFIDHAH (خَافِضَة)

Kata *khâfidhah* adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) *muannats* (feminin) dari kata *khafadha–yakhfidhu–khafdhan* (خَفَضَ–يَخْفِضُ–خَفْضًا). Turunan kata yang tersusun huruf-huruf *khâ', fâ',* dan *dhâdh,* menunjukkan arti 'merendahkan' antonim kata *râfi'ah* (رَافِعَة = yang tinggi). Makna dasar itu berkembang menjadi 'lembut', 'perilaku yang lemah lembut' karena merupakan sifat merendahkan diri; 'memudahkan (urusan)' karena merendahkan atau menurunkan beban; 'turun' karena menuju ke tempat yang lebih rendah; 'baris bawah' (*kasrah*) karena barisnya berada di bawah, tempat yang lebih rendah.

Kata *khâfidhah* dan kata lain yang seakar dengannya dalam Al-Qur'an disebutkan empat kali, yaitu satu kali dengan bentuk *khâfidhah* sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 13; tiga kali dengan bentuk *fi'l amr* (perintah), *ikhfidh* (اخْفِضْ = rendahkanlah), masing-masing dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 24, QS. Al-Hijr [15]: 88, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 215. Tampaknya, penggunaan kata *khâfidhah* di dalam Al-Qur'an dapat dibagi dua, yaitu:

1. Menunjukkan sifat balasan pada Hari Kiamat, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 3. Kata *khâfidhah* di dalam ayat itu, menurut Ibnu Abbas dan Qatadah, berarti 'merendahkan', yakni merendahkan satu golongan; mereka yang berbuat maksiat di dunia akan ditempatkan di neraka, tempat yang sangat rendah di neraka Jahim, sebagaimana diisyaratkan di dalam QS. At-Tîn [95]: 5 berbunyi, *tsumma radadnâhu asfala sâfilîn* (ثُمَّ رَدَدْنَـهُ أَسْفَلَ سَـفِلِينَ = Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya). Sebaliknya, golongan yang taat akan ditinggikan derajatnya dengan surga Naim. Menurut Ubaidullah, maksud ayat tersebut

adalah pada Hari Kiamat Allah akan merendahkan musuh-musuh-Nya dengan memasukkan mereka ke neraka dan meninggikan para wali Allah dengan memasukkan mereka ke surga. Menurut Muhammad bin Ka'ab dan As-Suddi, maksud ayat tersebut adalah merendahkan golongan yang ketika di dunia meninggikan (menyombongkan) diri, ingkar, dan angkuh serta meninggikan derajat bagi golongan yang ketika di dunia merendahkan diri dan taat. Pada hakikatnya, kata Al-Qurthubi, yang merendahkan dan meninggikan derajat seseorang adalah Allah swt. Dia meninggikan para wali-Nya dengan derajat yang paling tinggi dan merendahkan musuh-musuh-Nya dengan harkat yang sangat rendah.

2. Menunjukkan sifat terpuji, yakni 'merendahkan diri'. Makna ini diperoleh dari bentuk perintah, *ikhfidh,* yang berarti 'rendahkan diri', terbagi kepada dua bagian, yaitu (a) ditujukan kepada seorang anak terhadap kedua orang tuanya, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 24. Menurut Al-Himsi, maksud ayat tersebut adalah Allah swt. memerintahkan kepada setiap orang agar merendahkan diri, menghormati kedua orang tua, ibu dan bapak. Merendahkan diri di hadapan orang tua berarti berbuat baik kepadanya, baik ketika masih hidup maupun setelah meninggal dunia. Di dalam salah satu hadits Nabi dinyatakan bahwa berbuat baik kepada kedua orang tua yang sudah meninggal adalah dengan empat cara, yaitu menshalati, memohonkan ampunan, memenuhi janji-janjinya, dan meneruskan silaturrahim kepada sahabat-sahabatnya. Al-Qurthubi di dalam kitab tafsirnya menyatakan bahwa ayat ini menunjukkan betapa kasih sayang dan perhatiannya orang tua memelihara anak-anaknya sehingga seorang anak harus berbuat baik kepadanya, terutama di masa tuanya. Dalam pada itu, Sa'id bin Al-Musayyab mengatakan bahwa kasih sayang orang tua terhadap anaknya laksana seekor burung yang menurunkan sayapnya untuk melindungi anak-anaknya; (b) ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. atas orang-orang beriman, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Hijr [15]: 88 dan QS. Al-Syu'arâ' [26]: 215. Kedua ayat itu menunjukkan, bahwa Allah swt. memerintahkan kepada Nabi saw. agar bersikap lemah-lembut dan merendahkan diri kepada orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya dalam menjalankan risalah Allah swt. Adapun terhadap mereka yang mendustakan Nabi saw. maka Nabi pun tidak bertanggung jawab. Sifat Nabi yang dimaksudkan di dalam ayat tersebut, kata Mujahid, adalah sifat-sifat yang diisyaratkan Allah. di dalam QS. Al-Taubah [9]: 128, yakni rasul yang berat atas penderitaan umatnya, sangat menginginkan keamanan dan keselamatan umatnya, dan amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang Mukmin.

Dengan demikian, penggunaan kata *khâfidhah* di dalam Al-Qur'an jika dikaitkan dengan sifat balasan pada Hari Kiamat menunjukkan arti 'penghinaan', sedangkan jika dikaitkan dengan sifat merendahkan diri di dunia menunjukkan arti 'penghormatan'. Itu berarti, bahwa manusia hendaknya merendahkan diri, lemah-lembut, dan menghargai orang lain. Sebab, jika tidak demikian maka Allah akan merendahkan martabatnya di akhirat kelak, mereka akan dimasukkan ke dalam neraka Jahim. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

KHAFÎF (خَفِيْف)

Kata *khafif* (خَفِيْف) berasal dari kata *khaffa, yakhiffu, khaffan wa khiffah wa khaffah* (خَفَّ – يَخِفُّ خَفًّا وَخِفَّة وَخَفَّة), yang berarti 'ringan' atau lawan dari *ats-tsaqîl* (الثَّقِيْل = berat). Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, bila dihubungkan dengan kata lain, kata *khaffa* (خَفَّ) atau *khafif* (خَفِيْف) memunyai pengertian khusus sesuai dengan konteksnya. Umpamanya: *khaffasy-syai'* (خَفَّ الشَّيْءُ) berarti 'berkurang berat sesuatu' (*qalla tsiqaluhû* – قَلَّ ثِقَلُهُ), *khaffal mathar* (خَفَّ الْمَطَرُ) berarti 'kurang hujan' (*naqa-*

Khafîf

shal-mathar = نَقَصَ الْمَطَرُ), *khaffa 'aqluhû* (خَفَّ عَقْلُهُ) berarti 'ia sesat dan bodoh/bingung' (*thâsya wa hamuqa* = طَاشَ وَهَمُقَ), *khaffan-naum* (خَفَّ النَّوْمُ) berarti 'sedikit tidur' (*qallan-naum* = قَلَّ النَّوْمُ), *khaffa ilal-'aduwwi* (خَفَّ إِلَى الْعَدُوِّ) berarti 'ia segera menghadap musuh' (*asra'a ilayhi* = أَسْرَعَ إِلَيْهِ). *Khafîfur-rûh* (خَفِيْفُ الرُّوْحِ) berarti 'supel, baik pergaulan dengan orang lain' (*zharîf wa raqîqul-'isyrah* = ظَرِيْفٌ وَرَقِيْقُ الْعِشْرَةِ), *khafîful-qalb* berarti 'cerdik' (*dzakî* = ذَكِيٌّ), *khafîf dzâtil-yad* (خَفِيْفُ ذَاتِ الْيَدِ) berarti 'fakir, sedikit harta dan keuntungan di dunia' (*faqîr qalîlul-mâl wal-hazhzhi minad-dunyâ* = فَقِيْرٌ قَلِيْلُ الْمَالِ وَالْحَظِّ مِنَ الدُّنْيَا). Menurut Ar-Raghib Al-ashfahani, kata *khafîf* (خَفِيْف) kadang-kadang dipandang dari segi timbangan dan ukuran di antara dua benda, umpamanya di antara dirham (uang) yang ringan dan dirham yang berat. Kadang-kadang dilihat dari segi masa dan waktu, umpamanya kuda yang cepat jalannya dari yang lain, disebut *faras khafîf* (فَرَسٌ خَفِيْف), sedangkan kuda yang lambat disebut *faras tsaqîl* (فَرَسٌ ثَقِيْل). Kadang-kadang kata *khafîf* (خَفِيْف) digunakan untuk menunjukkan seseorang yang suka mengamuk atau menyerang (*bathîsy* = بَطِيْشٌ), dan *tsaqîl* (ثَقِيْل) untuk menunjukkan seseorang yang tenang dan memunyai kehormatan (*waqâr* = وَقَار). Di dalam hal ini, *khafîf* (خَفِيْف) adalah tercela, sedang *tsaqîl* (ثَقِيْل) terpuji. Kadang-kadang kata *khafîf* (خَفِيْف) digunakan untuk benda yang memunyai daya berat, seperti bumi (tanah) dan air. Demikian keterangan Ar-Raghib.

Dengan demikian dapat dinyatakan, bahwa kata *khafîf* (خَفِيْف) berarti 'ringan', tetapi kadang-kadang dapat pula memunyai arti lain bila dipergunakan untuk suatu konteks tertentu.

Kata *khafîf* (خَفِيْف) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 189. Kata lain yang seasal dengan kata itu disebut enambelas kali kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 86, 162, dan 178, QS. Âli 'Imrân [3]: 88, QS. An-Nisâ' [4]: 28, QS. Al-A'râf [7]: 9, QS. Al-Anfâl [8]: 66, QS. At-Taubah [9]: 41, QS. An-Nahl [16]: 80, 85, QS. Al-Mu'minûn [23]: 103, QS. Ar-Rûm [30]: 60, QS. Fâthir [35]: 36, QS. Ghâfir/Al-Mu'min [40]: 49, QS. Az-Zukhruf [43]: 54, serta QS. Al-Qâri'ah [101]: 8.

Kata *khafîf* (خَفِيْف) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 189 berkaitan dengan asal-usul kejadian manusia. Allah telah menciptakan manusia dari diri yang satu, kemudian Dia menciptakan pasangan/istrinya agar dia merasa senang kepadanya. Setelah dicampurinya, istrinya itu mengandung kandungan yang ringan. Muhammad Rasyid Ridha mengatakan di dalam tafsirnya bahwa pada mulanya wanita mengalami masa hamil yang ringan, hampir tidak disadarinya, yang ditandai dengan berhentinya haid. Masa ringan ini dirasakannya selama beberapa waktu tanpa merasakan sakit dan letih yang berarti sehingga ia masih dapat bekerja seperti biasa. Sementara itu, Muhammad Husain Ath-Thabathabai mengatakan bahwa yang dimaksud dengan hamil yang ringan ialah saat janin masih berupa *nuthfah* (نُطْفَة).

Firman Allah di di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 86, 162, QS. Âli 'Imrân [3]: 88, QS. An-Nahl [16]: 85, dan QS. Fâthir [35]: 36 menjelaskan bahwa tidak akan diringankan azab bagi orang-orang kafir dan durhaka, dan mereka tidak akan ditolong.

Secara umum hampir semua kata yang seasal dengan kata *khafîf* (خَفِيْف) memunyai makna 'ringan' atau 'meringankan' kecuali yang terdapat di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 60. Di situ kata tersebut lebih tepat diartikan sebagai 'menggelisahkan', sesuai dengan konteksnya, jangan sampai orang-orang yang tidak meyakini ayat-ayat Allah menggelisahkan orang Mukmin. Kata *istakhaffa* (اسْتَخَفَّ) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 54 lebih tepat diberi makna 'memengaruhi', sesuai dengan konteksnya, yaitu Firaun berusaha memengaruhi kaumnya sehingga mereka mematuhinya.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kata *khafîf* (خَفِيْف) dan kata lain yang seasal dengan kata itu yang terdapat di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'ringan' atau 'meringankan', kecuali pada beberapa tempat.

❖ *Hasan Zaini* ❖

Khafiy

KHAFIY (خَفِيّ)

Khafiy (خَفِيّ) berasal dari akar kata *khafiya–yakhfâ–khafyan* (خَفِيَ ــ يَخْفَى ــ خَفْيًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 34 kali dalam Al-Qur'an, yakni bentuk *fi'l mâdhî, akhfâ* (أَخْفَى), *ukhfiya,* (أُخْفِيَ) disebut dua kali, bentuk *fi'l mudhâri', yakhfâ* (يَخْفَى), *yakhfauna* (يَخْفَوْنَ), *tukhfû* (تُخْفُوْا), *tukhfûna* (تُخْفُوْنَ), *tukhfî* (تُخْفِيْ), *nukhfî* (نُخْفِيْ), *yukhfûna* (يُخْفُوْنَ), *yukhfîna* (يُخْفِيْنَ), *yastakhfû* (يَسْتَخْفُوْا) 25 kali, dan selebihnya dalam bentuk *ism, khafiy* (خَفِيّ), *akhfâ* (أَخْفَى), *khâfiyah* (خَافِيَة), *khufyah* (خُفْيَة), dan *mustakhf* (مُسْتَخْف) disebut tujuh kali.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata *khafiy* yang tersusun dari huruf *khâ, fâ'*, dan *yâ'*, pada asalnya memiliki dua arti yang saling berlawanan, yakni *as-sitr* (السِّتْر = tertutup, tersembunyi, atau tertabiri) dan *al-izhhâr* (الإِظْهَار = tampak, jelas, nyata). Arti yang pertama, yakni *as-sitr*, misalnya di dalam ungkapan *'barihal-khafâ'* (بَرَحَ الْخَفَا) yang berarti *wadhahas-sirru wa badâ* (وَضَحَ السِّرُّ وَبَدَى = rahasia itu jelas dan nyata). Arti yang kedua, yakni *al-izhhâr* di dalam ungkapan *khafal-matharul-fa'ra min juhratihinna: akhrajahunna,* (خَفَا الْمَطَرُ الفَأْرَ مِنْ جُحْرِتِهِنَّ: اَخْرَجَهُنَّ = hujan itu menampakkan atau mengeluarkan tikus [dari lubangnya]).

Di dalam berbagai bentuknya, kata *khafiya* di dalam Al-Qur'an juga meliputi kedua makna tersebut, tetapi makna yang pertama, yakni 'menutupi' atau 'menyembunyikan' lebih banyak digunakan. Untuk makna yang pertama, yaitu 'menutupi' atau 'menyembunyikan' disebut, misalnya, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 284; QS. Âli 'Imrân [3]: 29; QS. An-Nisâ' [4]: 149. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 284 disebutkan bahwa "Allah akan membuat perhitungan dari apa yang ada di dalam hatimu berupa kata hati setelah ada bisikan kepada-Nya dan sebelum mulai dilaksanakan, baik hal itu kamu tampakkan ataupun kamu sembunyikan". Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 149 disebutkan bahwa "Jika kamu menampakkan ataupun menyembunyikan suatu kebaikan atau memaafkan kesalahan orang lain maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf (bagimu) lagi Mahakuasa (untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat lalim)". Selanjutnya, di dalam QS. Âli 'Imrân 3]: 29 disebutkan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengatakan kepada orang-orang munafik dan orang-orang Yahudi bahwa "Allah swt. Maha Mengetahui apa saja yang kamu sembunyikan di dalam hatimu berupa kebencian dan permusuhan ataupun yang kamu tampakkan berupa cacian, fitnah, dan perang ; dan Dia mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi".

Untuk makna yang kedua, yaitu 'menampakkan' disebut di dalam QS. Thâhâ [20]: 15, *Innas-sa'âta âtiyatun akâdu ukhfîhâ* (إِنَّ السَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا = Sesungguhnya Hari Kiamat akan datang, Aku akan menampakkannya agar setiap orang mendapatkan balasan dari apa yang telah diperbuatnya). *Ukhfîhâ* (أُخْفِيْهَا) di dalam ayat tersebut bermakna *uzhhiruhâ* (أُظْهِرُهَا = menampakkannya). Allah akan menampakkan Hari Kiamat nanti sebagai realisasi janji-Nya untuk memberikan balasan kepada orang-orang yang berbuat baik dan orang-orang yang berbuat kejahatan.

Kata *khafiy* sendiri di dalam Al-Qur'an hanya disebut dua kali, yakni pada QS. Maryam [19]: 3, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 45. Keduanya disebut untuk menyifati perkataan atau ucapan dan suatu keadaan/sikap. Di dalam QS. Maryam [19]: 3, kata *khafiy* disebut di dalam konteks pembicaraan tentang rahmat Tuhan yang dilimpahkan kepada hamba-Nya, Nabi Zakaria, ketika berdoa kepada Tuhannya di balik mihrab dengan doa yang *khafiy, nidâ'an khafiyyan* (نِدَآءً خَفِيًّا). *Khafiy* di dalam ayat ini disebut untuk menyifati doa yang dilantunkan oleh Nabi Zakaria yang pada waktu itu telah berusia lanjut dan meminta agar dikaruniai anak sebagai ahli waris dan pelanjut keturunannya. Menurut para ulama tafsir, doa yang diucapkan secara rahasia lebih menandakan keikhlasan dan menjauhkan dari sifat ria.

Di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 45, kata *khafiy* disebut di dalam konteks pembicaraan tentang keadaan orang-orang lalim pada hari akhirat

kelak yang terlihat sangat terhina, tunduk karena putus asa, yang memandang dengan cara mencuri pandang, *tharaf khafiyyun* (طَرَف خَفِيّ) kepada penghuni surga. Khafiy dalam ayat ini disebut untuk menyifati pandangan orang-orang lalim yang mencuri pandang atau melirik kepada penghuni surga di akhirat kelak.

Adapun dalam bentuk yang lain seperti Kata *khâfiyah* (خَافِيَة), kata ini disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 18. Kata *khâfiyah* (خَافِيَة) tersebut berkaitan dengan keadaan Hari Kiamat. Pada hari itu manusia akan menghadap Tuhan dan tidak satu pun keadaan manusia yang tersembunyi bagi Allah.

Di dalam tafsirnya, Al-Qurthubi menjelaskan maksud ayat ini ialah Allah mengetahui segala amal perbuatan manusia meskipun manusia melakukannya secara tersembunyi. Ada yang mengatakan bahwa manusia pada hari itu tidak dibiarkan begitu saja. Menurut Abdullah bin Amru bin 'Ash, maksud ayat ini ialah tidak tersembunyinya orang Mukmin dari orang kafir dan tidak pula orang baik dari orang fasik. Pendapat lain mengatakan tidak tertutupnya aurat manusia pada hari itu, seperti sabda Nabi, "Manusia akan dibangkitkan pada Hari Kiamat di dalam keadaan telanjang."

Sayyid Quthub di dalam tafsirnya mengatakan, semuanya pada hari itu terbuka, baik jasmani, rohani maupun hati dan perbuatan. Semua penutup yang menutupi jasmani, rohani, bahkan rahasia, akan berjatuhan dan semua yang ghaib akan diperlihatkan secara nyata, sementara manusia tidak dapat berbuat apa-apa.

Adapun makna kata *khufyah* (خُفْيَة) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 63 dan QS. Al-A'râf [7]: 55 berkaitan dengan doa yang diucapkan dengan rendah hati dan suara yang lembut.

Kata *khâfiyy* (خَفِيّ) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 45 berkaitan dengan keadaan orang yang dimasukkan ke dalam neraka dalam suasana tunduk karena merasa hina dan mereka melihat dengan pandangan yang lesu, bukan dengan pandangan yang tajam dan bersinar. Jadi, di sini lebih tepat diartikan sebagai 'lesu'. Kata *khafiyyan* (خَفِيًّا) di dalam QS. Maryam [19]: 3 berhubungan dengan kisah Nabi Zakaria yang berdoa kepada Tuhan dengan suara yang lembut. Jadi, kata *khafiyyan* (خَفِيًّا) di sini lebih tepat diartikan sebagai makna 'lembut'.

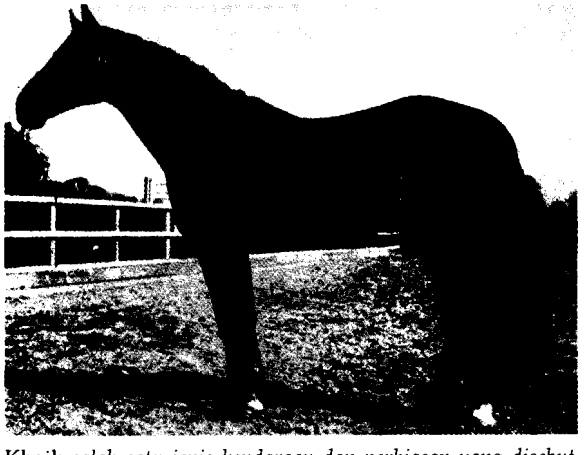
Kata *mustakhfin* (مُسْتَخْفٍ) di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 10 berhubungan dengan ilmu Allah yang dapat mengetahui apa yang dirahasiakan dan apa yang diucapkan dengan berterus-terang serta mengetahui apa yang bersembunyi di malam hari atau menampakkan diri di siang hari.

❖ *Salahuddin & Hasan Zaini* ❖

KHAIL (خَيْل)

Secara bahasa kata *khail* (خَيْل) merupakan bentuk *mashdar* dari *khâla, yakhâlu, khailan wa khailah,* (خَالَ يَخَالُ خَيْلاً وَخَيْلَةً) yang berarti 'duga-an', seperti kata *khalasy-syai'* (خَلَى الشَّيْءَ = ia menduga sesuatu), 'waham' atau 'ragu', seperti *khuyyila 'alaih ai tawahhama* (خُيِّلَ عَلَيْهِ أَى تَوَهَّمَ = ia merasa ragu), dan juga berarti 'sombong'. Secara istilah, kata ini menurut Ibnu Manzhur dan Muhammad Ismail Ibrahim berarti 'kuda'. Kuda dinamakan *khail* (خَيْل) menurut Abu Ubaidah karena ia terlihat sombong di dalam berjalan.

Kata lain yang seakar dengan kata *khail* (خَيْل) adalah *khâl* (خَال = tahi lalat), *khâlah* (خَالَة = bibi), *khayâl* (خَيَال) yang berarti 'suatu bentuk yang tidak memunyai hakikat' (*ash-shûratul-latî lâ haqîqah lahâ* = الصُّوْرَةُ الَّتِى لاَ حَقِيْقَةَ لَهَا).



Khail; *salah satu jenis kendaraan dan perhiasan yang disebut dalam Al-Qur'an.*

Kata *khail* (خَيْل) yang berarti 'kuda' disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14, QS. Al-Anfâl [8]: 60, QS. An-Nahl [16]: 8, QS. Al-Isrâ' [17]: 64, dan QS. Al-Hasyr [59]: 6.

Pengungkapan kata *khail* (خَيْل) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 14 di dalam konteks pembicaraan mengenai bentuk-bentuk kesenangan hidup duniawi. Al-Qurthubi mencantumkan beberapa hadits yang berkaitan dengan masalah 'kuda' di dalam tafsirnya, antara lain hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda, "Ada tiga macam kuda: pertama untuk disewakan (mencari upah), kedua untuk kendaraan (dipakai sendiri), ketiga untuk pembawa barang."

Kata *khail* (خَيْل) di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 60 berkaitan dengan persiapan menghadapi musuh dalam peperangan, yaitu dengan mengerahkan kekuatan yang ada, seperti kuda untuk berperang sehingga musuh menjadi gentar dan takut.

Muhammad Husain Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa maksud ayat ini ialah mewujudkan segala sesuatu dalam rangka mencapai tujuan, seperti menyiapkan kayu dan bahan bakar untuk memasak nasi dan sebagainya. Menyiapkan persiapan perang berarti melengkapi segala perangkat dan sarana yang diperlukan, seperti senjata, prajurit yang terlatih, penguasaan tempat-tempat strategis, alat-alat transportasi, seperti kuda, sehingga terkenal di dalam sejarah apa yang disebut pasukan berkuda. Kata *khail* (خَيْل) di dalam QS. An-Nahl [16]: 8 termasuk di dalam rangkaian pernyataan Tuhan bahwa Dia telah menciptakan kuda, bagal, keledai untuk menjadi kendaraan dan perhiasan.

Firman Allah di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 64 yang di dalamnya terdapat kata *khail* (خَيْل) berkaitan dengan permusuhan dan godaan setan terhadap manusia. Tuhan memberi kesempatan kepada iblis untuk menyesatkan manusia dengan segala kemampuan yang ada padanya, termasuk mengerahkan pasukan berkuda dan pasukan yang berjalan kaki. Namun, ditegaskan oleh Allah di dalam ayat berikutnya (Ayat 65), bahwa tipu daya setan itu tidak akan mampu menghadapi hamba Allah yang benar-benar beriman. Adapun firman Allah di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 6 berkaitan dengan masalah *fai'* (فَيْء = harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa pertempuran). Allah menyatakan bahwa harta itu diberikan kepada rasul, tanpa kaum Muslim mengerahkan seekor kuda pun dan tidak pula seekor unta, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada rasul-Nya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHAIR (خَيْر)

Kata *khair* (خَيْر) merupakan bentuk *mashdar* (مَصْدَر = bentuk infinitif) dari *khâra – yakhîru* (خَارَ – يَخِيْرُ) yang berarti 'menjadi baik'. Di dalam penggunaannya, kata ini bisa berfungsi sebagai *ism* (إِسْم = kata benda), sebagai *ism tafdhîl* (إِسْمُ تَفْضِيْل = tingkat perbandingan), dan bisa pula berfungsi sebagai *shifah musyabbahah* (صِفَةٌ مُشَبَّهَة = kata yang serupa dengan kata sifat). Dengan ketiga fungsi ini, secara keseluruhan di dalam Al-Qur'an kata *khair* (خَيْر) disebut 176 kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 54, 180, 221, QS. Âli 'Imrân [3]: 110, 150, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 114. Kata lain yang seasal dengan kata itu adalah *akhyâr* (أَخْيَار) yang di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, *khairât* (خَيْرَات) sepuluh kali, dan *al-khiyarat* (الْخِيَرَة) dua kali. Kata kerja *ikhtâra* (إِخْتَارَ) disebut dua kali, dan *yakhtâru* (يَخْتَارُ) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 68.

Sebagai *ism* atau kata benda biasa, kata *khair* (خَيْر) berarti 'segala sesuatu yang baik dan bermanfaat bagi manusia', baik berupa harta benda, keturunan maupun dalam bentuk jasa yang disumbangkan. QS. Al-Baqarah [2]: 180, misalnya, berbicara mengenai kewajiban berwasiat atas seseorang yang telah datang padanya tanda-tanda kematian, berkaitan dengan harta benda yang akan ditinggalkannya. Wasiat tersebut terutama ditujukan kepada orang tua dan keluarga terdekat. Kata *khair* (خَيْر) di sini diartikan dengan 'harta'. Harta dinamakan demikian untuk mengisyaratkan bahwa harta harus diperoleh dan diperlakukan dengan cara

yang baik. Menurut Al-ashfahani, kata *khair* (خَيْر) hanya digunakan untuk menyebut 'harta yang banyak jumlah atau besar nilainya'. Kata *khair* (خَيْر) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 105, QS. Âli 'Imrân [3]: 26, QS. An-Nisâ' [4]: 19 dan beberapa ayat lainnya berarti 'kebaikan' atau 'keutamaan'.

Sebagai *ism tafdhîl*, yaitu atribut yang digunakan untuk mengemukakan perbandingan, kata *khair* (خَيْر) berarti 'lebih baik' atau 'paling baik'. Dia termasuk di dalam kategori *ism tafdhîl* yang tidak terikat dengan acuan *af'alu* (أَفْعَلُ), yaitu ketentuan yang berlaku secara umum di dalam pembentukan *ism tafdhil* tersebut. Ada ayat yang secara konkret mengemukakan perbandingan, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 221 yang menegaskan bahwa budak perempuan yang beriman lebih baik untuk dijadikan istri daripada perempuan merdeka tetapi musyrik. Di samping itu ada pula ayat yang secara tekstual tidak memuat perbandingan, tetapi pengertiannya mengisyaratkan adanya perbandingan itu. QS. Al-Baqarah [2]: 54, misalnya, menuturkan kembali nasihat Nabi Musa kepada Bani Israil supaya kembali ke jalan yang benar dan bertaubat, serta membersihkan diri dari tindakan mempersekutukan Allah. Perbuatan bertaubat itu adalah tindakan yang lebih baik. Sekalipun objek perbandingan tidak disebutkan, dari pengungkapan ayat tersebut dapat dipahami bahwa perbandingan yang dikandungnya adalah antara perbuatan bertaubat dengan sikap bertahan di dalam kesyirikan. Bentuk perbandingan lainnya adalah dengan merangkaikan kata *khair* (خَيْر) dengan *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) jamak yang mengacu kepada pengertian Kemahasempurnaan Allah, seperti dirangkaikan dengan kata *an-nâshirîn* (النَّاصِرِيْن), *ar-râziqîn* (الرَّازِقِيْن), dan *al-fâshilîn* (الْفَاصِلِيْن). Kata *khair* (خَيْر) di dalam ayat-ayat yang mengandung rangkaian seperti itu berarti 'terbaik' atau 'paling baik'.

Sebagai *shifat musyabbahah* (kata sifat), yaitu atribut yang digunakan untuk menerangkan sifat dari pelaku suatu perbuatan yang dikerjakan secara terus menerus. Kata *khair* (خَيْر) berasal dari kata *khayyir* (خَيِّر) yang berarti 'mengandung kebaikan'. *Shifat musyabbahah* yang dibentuk dengan *khair* (خَيْر) ini adalah bentuk jamaknya, yaitu *akhyâr* (أَخْيَار) dan *khairât* (خَيْرَات). Kata *al-akhyâr* di dalam QS. Shâd [38]: 47 dan 48 berfungsi sebagai *shifat musyabbahah* bagi kata yang tidak disebutkan, yaitu *al-anbiyâ'* (الأَنْبِيَاء) yang berarti para nabi. Adapun kata *khairât* (خَيْرَاتٌ) yang disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 148, QS. Âli 'Imrân [3]: 114, QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, dan beberapa ayat lain berfungsi sebagai *shifat musyabbahah* atau keterangan bagi kata yang tidak disebutkan, yaitu *al-a'lâm*(الأَعْمَالُ). Rangkaian kedua kata ini mengacu kepada pengertian 'segala aktivitas yang baik, bermanfaat, dan sering dilakukan oleh seseorang di dalam kehidupan di dunia untuk mencapai kebahagiaan di akhirat'. Sebagai balasan atas *al-khairât* (الْخَيْرَات) adalah nikmat Allah di dalam surga, yaitu seperti yang disebutkan di dalam QS. At-Taubah [9]: 88 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 70. Bebeda dengan itu, QS. Al-Mu'minûn [23]: 55-56 mengungkapkan dugaan orang-orang kafir bahwa harta benda dan anak-anak mereka merupakan bukti adanya *al-khairât* (الْخَيْرَات) yang diberikan Allah kepada mereka. Dugaan seperti ini adalah dugaan yang keliru. ❖ *Zulfikri* ❖

KHAITH (خَيْط)

Kata *khaith* (خَيْط) adalah bentuk *mashdar* (bentuk infinitif) dari *khâtha, yakhîthu, khaith* (خَاطَ - يَخِيْطُ - خَيْط), yang menurut Ibnu Faris berarti 'sesuatu yang memanjang secara halus'. Di dalam bahasa sehari-hari, kata itu diartikan sebagai 'benang' atau 'jahit-menjahit'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan kata *khâtha ats-tsaub* (خَاطَ الثَّوْبُ) sebagai *dhammu ba'dhi ajzâihî ilâ ba'dhin bil-khaithi* (ضَمُّ بَعْضِ أَجْزَائِهِ إِلَى بَعْضٍ بِالخَيْطِ = menggabungkan bagian kain kepada bagian yang lain dengan benang). Kata *khaith* (خَيْط) diartikannya dengan 'benang yang terbuat dari kapas atau wol' (*as-silku aw al-fatîlu min al-quthni aw ash-shûfi* = السِّلْكُ أَوْ الْفَتِيْلُ مِنَ الْقُطْنِ أَوْ الصُّوْف). Sedangkan kata *al-khiyâth* (الخِيَاط) diartikan oleh Ar-

Khaith

Raghib Al-Ashfahani sebagai 'jarum yang digunakan untuk menjahit'. Ibrahim Anis mengartikannya sebagai 'alat untuk menjahit seperti jarum dan sebagainya'. Adapun terhadap kata *sammul khiyâth* (سَمُّ الْخِيَاطِ) mereka sepakat mengartikannya sebagai 'lubang jarum'. Sementara itu, mereka juga sepakat mengartikan kata *al-khaithil abyadh* (الْخَيْطُ الأَبْيَضُ) sebagai 'putih siang' atau 'cahaya siang', dan kata *al-khaithil aswad* (الْخَيْطِ الأَسْوَدِ) dengan 'hitam malam' atau 'kegelapan malam'. Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan kata *al-khaithil aswad* sebagai 'sinar fajar sadiq'.

Kata-kata yang dari *kh, ya,* dan *tha'* adalah *al-khaith* (الْخَيْط) yang berarti 'kumpulan unta, sapi, atau belalang'. *Al-khaithah* (الْخَيْطَة) berarti 'tali halus yang terbuat dari sabut.' Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kata *khaith* (خَيْط) berarti 'benang' dan kata *khiyâth* (خِيَاط) berarti 'jarum'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khaith* (خَيْط) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, sedangkan kata *al-khiyâth* (الْخِيَاط) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40.

Kata *al-khaith* (الْخَيْط) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang batas waktu kebolehan makan, minum, dan lain-lain bagi orang yang hendak berpuasa keesokan harinya. Ia boleh melakukan hal-hal tersebut pada malam hari sampai jelas perbedaan antara benang (garis) putih dan benang (garis) hitam. Yang dimaksud dengan kedua benang tersebut adalah fajar *kâdzib* (كَاذِب) dan fajar *shâdiq* (صَادِق). Yang pertama muncul ialah fajar *kâdzib*. Dinamai demikian karena ia hilang setelah tenang sebentar. Sinarnya kelihatan pada penghujung malam di ufuk timur saat matahari berada delapanbelas derajat di bawah ufuk. Kemudian ia hilang, ditandai dengan munculnya sinar yang melintang panjang di ufuk, laksana benang putih yang terbentang, dan itulah yang disebut fajar *shâdiq*. Dinamakan dengan *shâdiq* karena ia memberi pertanda yang benar tentang kedatangan siang dan bersambung dengan terbitnya matahari.

Muhammad Rasyid Ridha mengatakan bahwa ayat di atas membolehkan makan, minum, dan lain-lain sepanjang malam sampai jelas kelihatan cahaya fajar. Bila cahaya fajar telah nyata kelihatan maka puasa dimulai.

Mahmud Al-Alusi mengatakan bahwa kata *minal-fajri* (مِنَ الْفَجْرِ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 itu adalah *bayân* (بَيَان = penjelas) bagi kalimat sebelumnya. Ia mengutip hadits riwayat Al-Bukhari dan Muslim, yang berasal dari Sahl bin Sa'ad bahwa pada mulanya ayat ini belum dilengkapi dengan kata *minal fajri* (مِنَ الْفَجْرِ). Karenanya, bila seseorang bermaksud berpuasa maka ia menggantungkan dua benang, putih dan hitam, pada kedua kakinya. Ia tetap makan dan minum pada malam hari sampai nyata kelihatan kedua benang tersebut. Kemudian, setelah Allah menurunkan ayat *minal fajri* (مِنَ الْفَجْرِ), mereka menjadi tahu bahwa yang dimaksud adalah malam dan siang.

Kata *al-khiyâth* (خِيَاط) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40 disebut di dalam konteks kemustahilan orang-orang kafir masuk ke surga, sebagaimana tidak mungkinnya seekor unta masuk ke lubang jarum. Muhammad Husain Ath-Thabatabai mengemukakan bahwa diawalinya ayat ini dengan kata-kata tidak dibukakan pintu langit untuk mereka, kemudian diiringi dengan kalimat bahwa mereka tidak akan masuk surga hingga unta masuk ke lubang jarum menunjukkan bahwa yang dimaksud ialah pintu surga tidak dibukakan untuk mereka.

Al-Qurthubi mengatakan karena unta tidak mungkin masuk ke lubang jarum, ini secara otomatis menunjukkan bahwa mereka tidak mungkin masuk surga dan ini merupakan dalil *qath'î* (قَطْعِيّ =pasti) yang menunjukkan bahwa mereka tidak akan diampuni Tuhan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kata *khaith* (خَيْط) yang disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an dan di dalam surah yang sama, berarti 'benang', sedangkan kata *khiyâth* (خِيَاط) yang hanya satu kali disebutkan berarti 'jarum'. Pengertian ini sesuai dengan pemakaian

kata-kata tersebut di dalam bahasa Arab serta sejalan dengan konteks ayat. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHÂLID (خَالِد)

Kata *khâlid* (خَالِد) berarti 'kekal, abadi'. Akar katanya *khalada* (خَلَدَ) yang menunjuk pada arti 'tetap' dan 'kekal'. Kekekalan yang ditunjuk *'khalada'* dapat berarti 'kekekalan sementara' dan 'kekekalan di dalam arti sesungguhnya, abadi terus-menerus tanpa akhir, tetapi memunyai awal'.

Arti kekekalan sementara terdapat pada verba *akhlada* (أَخْلَدَ). Kalimat *akhlada ilâ al-ardh* (أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ) diartikan sebagai 'ia terpaku pada dunia atau terlalu cinta pada dunia seakan-akan kekal di dalamnya'. *Rajul mukhlad* (رَجُل مُخْلَد) diartikan sebagai 'orang yang awet muda', yang lanjut usia, tetapi rambutnya tidak beruban sehingga digambarkan sebagai orang yang dikekalkan.

Di dalam Al-Qur'an *khâlid* (خَالِد) dan kata derivasinya disebut 87 kali, terdiri atas empat kali di dalam bentuk verba, antara lain di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 129, QS. Al-Furqân [25]: 69, QS. Al-A'râf [7]: 176, dan QS. Al-Humazah [104]: 3; *khulûd* (خُلُوْد) disebut enam kali, antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 52 dan QS. As-Sajadah [32]: 14); *khâlid* (خَالِدٌ) disebut empat kali, antara lain di dalam QS. Muhammad [47]: 15; *khâlidayn* (خَالِدَيْنِ) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 17; *khâlidûn* (خَالِدُونَ) dan *khâlidîn* (خَالِدِينَ) 69 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 25, 39, dan 82; *khulûd* (خُلُوْد) satu kali, yaitu di dalam QS. Qâf [50]: 34; dan *mukhalladûn* (مُخَلَّدُوْنَ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 17 dan QS. Al-Insân [76]: 19.

Al-Qur'an menggunakan kata-kata tersebut dengan makna 'kekekalan sementara' dan 'kekekalan dalam arti sesungguhnya', yakni tidak mengalami kerusakan dan perubahan.

Penunjukan pada makna 'kekekalan' bukan dalam arti sesungguhnya terlihat pada celaan Al-Qur'an pada orang-orang kafir kaum Ad masa Nabi Hud yang membangun benteng-benteng yang tinggi seakan-akan mereka hidup kekal di dunia, tidak mati (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 129) dan pada orang-orang kafir yang cenderung pada kehidupan dunia dan mengikuti kemauan hawa nafsunya (QS. Al-A'râf [7]: 176); juga pada perilaku orang-orang tamak yang menganggap harta bendanya dapat membuatnya kekal di dunia (QS. Al-Humazah [104]: 3) dan juga pada buah pohon *khuld* (خُلْد) di dalam surga yang digambarkan setan kepada Nabi Adam sebagai pohon yang menjadikan orang kekal, hidup terus-menerus.

Penunjukan pada kekekalan sesungguhnya terlihat pada penyebutan hari akhirat, hari kekekalan, hari yang tiada batas akhirnya. Kekekalan itu meliputi segala-galanya pada hari akhirat, seperti surga sebagai tempat yang kekal (QS. Al-Furqân [25]: 15), penghuni surga kekal di dalamnya selama-lamanya (QS. Al-Baqarah [2]: 25), anak-anak di surga sebagai anak-anak yang kekal (QS. Al-Insân [76]: 19), azab di neraka kekal (QS. Yûnus [10]: 52), dan penghuni neraka juga tinggal kekal di dalamnya (QS. Al-Baqarah [2]: 39).

Khâlid (خَالِد) dengan arti 'yang kekal' karena memunyai waktu permulaan tidak dipergunakan sebagai nama dan sifat Allah sebab kekekalan Allah tidak memunyai awal dan tidak berakhir. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

KHALÎFAH (خَلِيْفَة)

Kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) berasal dari kata *khalf* (خَلْف) yang berarti 'di belakang'. Arti ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 255. Dari *khalf* (خَلْف) terbentuk berbagai kata yang lain, seperti kata *khalîfah* (خَلِيْفَة = pengganti), *khilâf* (خِلاَف = lupa atau keliru), dan *khalafa* (خَلَفَ = mengganti).

Kata *khalf* (خَلْف) dan kata turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 127 kali, sedangkan kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) sendiri disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Shâd [38]: 26. Selain di dalam bentuk mufrad (tunggal), kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) juga muncul di dalam dua bentuk jamak, yaitu *khalâ'if* (خَلاَئِف) dan *khulafâ'* (خُلَفَاء). *Khalâ'if* (خَلاَئِف) dijumpai empat kali, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 165, QS. Yûnus [10]: 14 dan 73,

Khalîfah

dan QS. Fâthir [35]: 39. Adapun kata *khulafâ'* (خُلَفَاء) dijumpai tiga kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 69 dan 74 dan QS. An-Naml [27]: 62.

Kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) secara kebahasaan berarti 'pengganti'. Makna ini mengacu kepada arti asal, yaitu 'di belakang'. Disebut *khalîfah* (خَلِيْفَة) karena yang menggantikan selalu berada di belakang atau datang di belakang, sesudah yang digantikannya.

Kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) disebut di dalam Al-Qur'an pada dua konteks. **Pertama**, dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Adam as. (QS. Al-Baqarah [2]: 30). Konteks ayat ini menunjukkan bahwa manusia yang dijadikan khalifah di atas bumi ini bertugas memakmurkannya atau membangunnya sesuai dengan konsep yang ditetapkan oleh Allah sebagai yang menugaskannya. **Kedua**, di dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Daud as. (QS. Shâd [38]: 26). Konteks ayat ini menunjukkan bahwa Daud menjadi *khalîfah* (خَلِيْفَة) yang diberi tugas untuk mengelola wilayah yang terbatas. Melihat penggunaan kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) di dalam kedua ayat tersebut, dapat dipahami bahwa kata ini di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada siapa yang diberi kekuasaan untuk mengelola suatu wilayah di bumi. Di dalam konteks ini Adam diberi kekuasaan mengelola wilayah yang luas, sedangkan Nabi Daud diberi kekuasaan mengelola wilayah yang terbatas, yaitu negeri Palestina. Dalam mengelola wilayah kekuasaan itu, seorang khalifah tidak boleh berbuat sewenang-wenang atau mengikuti hawa nafsunya (QS. Shâd [38]: 26 dan QS. Thâhâ [20]: 16).

Dari penggunaan kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) di dalam ayat-ayat di atas dapat dirumuskan bahwa kekhalifahan mengharuskan empat sisi yang saling berkaitan, yaitu 1) pemberi tugas, yaitu Allah swt.; 2) penerima tugas, yaitu manusia, baik sebagai perorangan maupun kelompok; 3) tempat atau lingkungan tempat manusia hidup; dan 4) materi-materi penugasan yang harus dilaksanakan. Tugas kekhalifahan yang diberikan itu tidak akan dinilai berhasil apabila materi-materi penugasan tidak dilaksanakan atau apabila kaitan di antara penerima tugas dengan lingkungannya tidak diperhatikan. Agar tugas itu berhasil, penjabaran tugas kekhalifahan harus sejalan dan diangkat dari kondisi masyarakat yang menjadi sasaran tugas itu. Untuk kesuksesan tugas kekhalifahan, Allah swt. memperlengkapi penerima tugas itu dengan potensi-potensi tertentu, antara lain 1) kemampuan untuk mengetahu sifat, fungsi, dan kegunaan segala macam benda (QS. Al-Baqarah [2]: 31), dan 2) ditundukkannya bumi, langit, dan segala isinya oleh Allah swt. kepada khalifah itu (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 3).

Selain kata *khalîfah* (خَلِيْفَة), Al-Qur'an juga menyebut kata *khalâ'if* (خَلاَئِف) dan kata *khulafâ'* (خُلَفَاء). Kata yang pertama disebut pada empat tempat, yaitu QS. Al-An'âm [6]: 165, QS. Yûnus [10]: 14 dan 73 serta QS. Fâthir [35]: 39, sedangkan kata kedua disebut pada tiga tempat, yaitu QS. Al-A'râf [7]: 7: 69 dan 74 serta QS. An-Naml [27]: 62. Perbedaan penggunaan kedua kata itu menunjukkan adanya perbedaan bentuk dan makna. Kata *khalâ'if* (خَلاَئِف) merupakan bentuk jamak dari kata *khalîfah* (خَلِيْفَة), sedangkan kata *khulafâ'* (خُلَفَاء) merupakan bentuk jamak dari kata *khalîf* (خَلِيْف). Perbedaan dari segi makna, menurut Wahbah Az-Zuhaili, kata *khalâ'if* (خَلاَئِف) ditafsirkan sebagai *yakhlufu ba'dhukum ba'dan fihâ* (يَخْلُفُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فِيْهَا) yang berarti 'saling bergantian di dalam melaksanakan tugas kekhalifahan di bumi', sedangkan kata *khulafâ'* (خُلَفَاء) ditafsirkan dengan *khalaftumûhum fil-ardh* (خَلَفْتُمُوْهُمْ فِى الأَرْضِ) atau *ja'alakum mulûkan fil-ardh* (جَعَلَكُمْ مُلُوْكًا فِى الْأَرْضِ) yang dapat diartikan dengan 'menjadi khalifah atau menjadikan khalifah di bumi'.

Dengan melihat kedua konteks penggunaan kata *khalîfah* (خَلِيْفَة) di atas dan juga penggunaan kata *khulafâ'* (خُلَفَاء) dan *khalâ'if* (خَلاَئِف), kata khalifah erat kaitannya dengan kekuasaan.

Menurut Muhammad Baqir Al-Sadr (penyusun buku *As-Sunan At-Târîkhiyyah fil-Qur'ân*) ada empat unsur yang membentuk kekhalifahan, yaitu: 1) Allah swt. sebagai pemberi tugas; 2)

manusia (khalifah), yang menerima tugas; 3) alam raya, sebagai wilayah tugas; dan 4) hubungan antara manusia dan alam raya beserta segala isinya.

Mengenai siapa yang harus diangkat sebagai khalifah dalam arti pemimpin suatu kaum, tidak dijelaskan secara rinci, Al-Qur'an hanya menjelaskan beberapa sifat terpuji yang selayaknya dimiliki oleh seorang khalifah. Penjelasan itu diuraikan dalam beberapa ayat, antara lain di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73, QS. As-Sajadah [32]: 24, dan QS. Shâd [38]: 26. Dari ketiga ayat tersebut dapat disimpulkan ada tujuh sifat terpuji yang selayaknya dimiliki seorang khalifah, yaitu 1) kemampuan untuk menunjukkan jalan kebahagiaan kepada yang dipimpinnya; 2) akhlak yang mulia; 3) iman yang kuat; 4) taat beribadah; 5) sifat sabar; 6) sifat adil; dan 7) sifat tidak memperturutkan hawa nafsu.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

KHALÎL (خَلِيْل)

Kata *khalîl* (خَلِيْل) biasa diartikan dengan 'kekasih', dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 3 kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. An-Nisâ' [4]: 125, QS. Al-Isrâ' [17]: 73 dan QS. Al-Furqân [25]: 28.

Kata *khalîl* (خَلِيْل) berasal dari kata *al-khullah* (الخُلَّة) yang berarti 'celah', yakni ruang kosong yang terdapat di antara dua benda (*furjah bainasy syai'aîni* = فُرْجَةٌ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ). Dari sini, pengertian kata *khalîl* (خَلِيْل) berkembang. Misalnya *al-khallah* (الْخَلَّة) diartikan dengan 'gigi yang jarang' karena di antara dua gigi itu terdapat celah-celah yang tak tertutupi; 'pakaian yang longgar' karena antara pakaian dan badan terdapat celah yang tidak tertutup; dan 'jalan terjal yang berkerikil' karena antara bebatuan itu banyak terdapat lubang dan celah-celah yang mengakibatkan sulit dilalui. Kata *khalîl* juga dapat diartikan sebagai *faqîr* (فَقِيْر = orang yang sangat membutuh-kan). Seseorang yang memunyai kebutuhan menunjukkan adanya celah-celah kekosongan di dalam hidupnya yang mendorong dia berusaha keras menutupinya, atau membutuhkan orang lain yang dapat membantu menutupinya. Kekosongan yang dimaksud di sini, bukan lagi sekedar kekosongan jasmaniah, tetapi juga kekosongan rohaniah. Celah-celah kekosongan jasmani dapat ditutupi dengan materi, tetapi celah-celah kekosongam rohani hanya dapat diisi dengan siraman rohani, seperti kasih sayang, dan cinta. Dari sini lahirlah istilah *khalîl* yang diartikan sebagai 'kekasih'.

Ibnu Manzhur, pengarang *Lisân al-'Arab,* menjelaskan bahwa kata *khalîl* (خَلِيْل) itu diambil dari *khallah* (خَلَّة) dengan *fathah* (فَتْحَة = huruf *kh* berbaris di atas), atau diambil dari *khullah* (خُلَّة) dengan *dhammah* (ضَمَّة = huruf *kh* berbaris depan). Walaupun dari segi bahasa *khalîl* (خَلِيْل) baik yang berasal dari *khallah* maupun yang berasal dari *khullah* (خُلَّة) memunyai arti yang sama, yaitu 'kekasih', dari segi pemakaiannya terdapat perbedaan.

Khalîl (خَلِيْل) yang diambil dari *khullah* (خُلَّة), dipergunakan untuk pengertian 'kekasih yang sejati' (*shâdiq khâlish* = صَادِق خَالِص). Kekasih seperti ini hanya dimiliki Allah dan orang-orang tertentu yang telah mendapat petunjuk dari Allah. Orang yang diberi kelebihan *khalîlullâh* berarti telah memperoleh cinta sejati dari Allah. Allah telah mengisi semua celah-celah hatinya. Ar-Razi berkata bahwa seseorang yang telah diangkat menjadi *khalîl* (خَلِيْل), artinya telah diberi kepercayaan oleh yang mengangkatnya untuk masuk ke segala celah-celah ruangan, pekerjaan, dan rahasianya. Cintanya telah masuk meresap ke celah ruang hatinya. Ibrahim diangkat Allah sebagai *khalîl* (خَلِيْل) (QS. An-Nisâ' [4]: 125) karena cintanya yang sejati kepada Allah. Karena cinta sejatinya itulah, Ibrahim berjuang menyiarkan agama Tauhid, rela dibakar, bahkan rela mengorbankan anak kandungnya. Cintanya kepada Allah menghapuskan cintanya kepada selain Allah.

Khalîl (خَلِيْل) yang diambil dari kata *khullah* (خُلَّة) digunakan untuk pengertian 'kasih yang terjadi antara sesama manusia'. Misalnya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 73. Pengertian ini

Khâliq, Al - Bâri, Al - Mushawwir, Al

cenderung kepada 'kebutuhan' (*faqîr*). Artinya, cinta manusia kepada yang lain itu karena ia membutuhkan bantuannya untuk menutupi kebutuhannya. Cinta manusia kepada Allah didasarkan pada kebutuhan atas nikmat-Nya. Cinta Allah kepada manusia adalah pemberian nikmat kepada manusia. Di sinilah menurut Abul Qasim Al-Balkhi, persamaan *khalîl* (خَلِيْل) di dalam arti kedua ini dengan kata *habîb* (حَبِيْب) yang berarti 'kekasih'. Cinta Allah kepada manusia berupa pemberian yang terbaik bagi manusia, sedangkan cinta manusia kepada Allah berupa usaha bagaimana ia mendapatkan keinginannya dari Allah. Ini tidak dapat disamakan dengan kata *khalîl* (خَلِيْل) yang berarti 'cinta sejati' yang hanya dimiliki orang-orang yang menjadi pilihan Allah. Jadi, kata *khalîl* (خَلِيْل), apabila digunakan untuk pengertian kasih yang terdapat di antara manusia, berarti kata itu dipakai untuk pengertian kedua. Akan tetapi, bila digunakan untuk arti 'kasih sejati Allah' kepada pilihan-Nya seperti kepada Nabi Ibrahim dan rasul-rasul lainnya, berarti kata tersebut dipakai untuk arti pertama.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

KHÂLIQ, AL-, AL-BÂRI' AL-MUSHAWWIR (الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ)

Kata *khâliq* (خَالِق) terambil dari akar kata *khalq* (خَلْق) yang arti dasarnya adalah *mengukur* atau *menghapus*. Makna ini kemudian berkembang antara lain dengan arti; *menciptakan dari tiada, menciptakan tanpa satu contoh terlebih dahulu, mengatur, membuat,* dan sebagainya. Sekian banyak ayat Al-Qur'an yang merujuk kepada makna-makna di atas. Dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14, kata *khalaqnâ* (خَلَقْنَا) diartikan dengan *Kami jadikan,* sedang ayat-ayat yang berbicara tentang *Khalqu as-Samâwâti wa al-Ardhi* (خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ) dapat diartikan dengan *mencipta (tanpa satu contoh lebih dahulu),* dapat juga berarti *pengaturan yang sangat teliti berdasarkan ukuran-ukuran tertentu bagi peredaran benda-benda langit dan bumi.*

Biasanya kata *khalaqa* (خَلَقَ) dalam berbagai bentuknya memberikan aksentuasi tentang kehebatan dan kebesaran Allah dalam ciptaan-Nya, berbeda dengan *ja'ala* (menjadikan) yang mengandung penekanan terhadap manfaat yang harus atau dapat diperoleh dari suatu yang dijadikan-Nya itu. Sebagai contoh adalah dua ayat berikut yang masing-masing berbicara tentang satu objek dengan redaksi yang berbeda.

Pertama, QS. Ar-Rûm [30]: 21:

وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا

"Di antara tanda-tanda kebesaran-Nya adalah bahwa Dia menciptakan untukmu pasang-pasangan dari jenismu."

Kedua, QS. Asy-Syûrâ [42]: 11:

جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا

"Dia (Allah) menjadikan untukmu pasang-pasangan dari jenismu."

Dalam konteks uraian tentang makna *Asmâ' Al-Husnâ* bentuk kata *Khâliq* yang menunjuk kepada Allah ditemukan delapan kali dalam Al-Qur'an, selain bentuk-bentuk lainnya yang juga menunjuk kepada-Nya. Kata ini dipahami dalam arti *mengukur* sehingga dengan demikian menurut pakar bahasa az-Zajjaj kata *khalq* jika dimaksudkan dengan sifat Allah, maka dia adalah awal proses penciptaan. Makna ini lebih jelas lagi saat sifat tersebut digandengkan dengan dua sifat-Nya yang lain yaitu *Al-Bâri'* dan *Al-Mushawwir* sebagaimana ditemukan dalam QS. Al-Hasyr [59]: 24. Memang kalau kata *khâliq* jika berdiri sendiri dapat dipahami secara lebih umum sehingga mencakup awal hingga akhir proses penciptaan.

Al-Bâri' (الْبَارِئ) terambil dari akar kata *al-bar'u* (الْبَرْءُ) yang berarti memisahkan sesuatu dari sesuatu. Itu sebabnya bila Anda sembuh dari penyakit yang Anda derita, atau dengan kata lain penyakit dipisahkan dari diri Anda, Anda berkata: *"Bara'tu min al-Maradh* (بَرَأْتُ مِنَ الْمَرَضِ)." Demikian juga jika tuduhan dipisahkan/dilepaskan dari diri seorang tersangka maka yang bersangkutan dinamai *barî'un.* Dengan demikian apabila satu ciptaan dipisahkan sebagian dari sebagian lainnya maka pelakunya dinamai *bâri'.*

Khâliq, Al - Bâri, Al - Mushawwir, Al

Karena itu tulis az-Zajjaj selanjutnya, setiap yang diciptakan dalam bentuk tertentu, pasti didahului oleh pengukuran, tidak sebaliknya, karena yang diukur belum tentu dibentuk secara tertentu.

Di sisi lain, menurut Al-Ghazali, mewujudkan sesuatu saja, berbeda dengan mewujudkannya dengan ukuran tertentu. Allah sebagai *Khâliq* adalah yang mewujudkan sesuai dengan ukuran yang ditetapkan-Nya, sedang mewujudkannya saja dari ketiadaan menuju ada—tanpa ukuran—itulah *al-Bâri'*.

Adapun *al-Mushawwir* (الْمُصَوِّر), ia terambil dari kata *shawwara* yang berarti *memberi rupa, cara dan substansi bagi sesuatu,* sehingga berbeda dengan selainnya.

Allah *Khâliq* karena dia yang mengukur kadar ciptaan-Nya, Dia *Bâri'* karena dia menciptakan dan mengadakan dari ketiadaan, dan Dia *Mushawwir* karena Allah yang memberinya bentuk dan rupa, cara serta substansi bagi ciptaan-Nya.

Dengan sangat indah dan jitu Imam Al-Ghazali menjelaskan ketiga hal di atas melalui satu ilustrasi. Tulis beliau:

"Seperti halnya bangunan, dia membutuhkan seorang yang mengukur apa dan berapa banyak kayu, bata, luas tanah, jumlah bangunan yang dibutuhkan serta panjang dan lebarnya. Ini dilakukan oleh seorang insinyur yang kemudian membuat gambar dari bangunan yang dimaksud. Setelah itu diperlukan buruh-buruh bangunan yang mengerjakannya sehingga tercipta bangunan yang diukur tadi. Selanjutnya masih dibutuhkan lagi orang-orang yang memperhalus dan memperindah bangunan, yang ditangani oleh orang lain yang bukan buruh bangunan kasar. Inilah yang biasa terjadi dalam membangun satu bangunan. Allah swt. dalam menciptakan sesuatu, melakukan ketiganya, karena itu Dia adalah al-Khâliq, al-Bâri', dan al-Mushawwir."

Penciptaan, sejak proses pertama hingga lahirnya sesuatu dengan ukuran tertentu, bentuk, rupa, cara dan substansi tertentu—seperti dikemukakan di atas—sering hanya dilukiskan Al-Qur'an dengan kata *al-khalq.* Kata *khalq* dengan berbagai bentuknya terulang tidak kurang dari 150 kali, sedang kata yang menggunakan akar kata *bâri'* dengan berbagai bentuknya dan berbicara tentang penciptaan hanya lima kali, sedang yang dari akar kata *mushawwir* hanya delapan kali.

Allah swt. menciptakan segala sesuatu secara sempurna dan dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Ukuran yang diberikan kepada setiap makhluk adalah yang sebaik-baiknya sesuai firman-Nya:

ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ

(Allah) Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya" (QS. As-Sajadah [32]: 7).

Manusia diciptakan-Nya dalam *Ahsani Taqwîm* (QS. At-Tîn [95]: 4). Kata *taqwîm* (تَقْوِيم) diartikan sebagai menjadikannya memiliki *qiwâm* (قِوَام), yang dapat diartikan *bentuk* fisik sebaik-baiknya, juga dapat berarti *bentuk yang dengannya dapat terlaksana segala peranan yang dituntut darinya.* Di sini, makna ini bertemu dengan makna ayat as-Sajadah di atas, sehingga Allah menciptakan segala sesuatu dengan sebaik-baiknya dalam arti: Dia menciptakannya dalam bentuk dan ukuran tertentu untuk peranan tertentu. Setan diciptakan Allah sebaik-baiknya untuk peranan menggoda dan merayu kepada kejahatan, sehingga dia mampu melaksanakan peranan ini jauh lebih baik dari makhluk-makhluk lain. Setan lebih sempurna dalam hal ini daripada malaikat yang diciptakan Allah untuk mengabdi secara penuh kepada-Nya karena dia adalah makhluk yang,

لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

"Tidak membangkang terhadap Allah menyangkut apa yang Dia perintahkan kepada mereka, dan melakukan apa yang diperintahkan kepada mereka (QS. At-Tahrim [66]: 6).

Demikian juga manusia adalah makhluk yang sempurna dan sebaik-baiknya untuk menjadi khalifah di dunia sekaligus menjadikan segala aktivitasnya menghasilkan pengabdian kepada-

Nya (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 56).

Tentu saja untuk mencipta dengan tujuan tertentu, memerlukan pengetahuan yang mendalam, menyangkut bahan-bahan ciptaan, kadar yang diperlukan, waktu dan tempat yang sesuai serta sarana dan prasarana guna suksesnya peranan yang diharapkan oleh pencipta dari ciptaannya. Penciptaan dapat gagal bukan saja dalam menjadikan ciptaan memainkan peranan, tetapi juga dalam bentuk dan rupa yang dikehendaki oleh penciptanya, jika pengetahuan tentang bahan, kadar, dan cara, tidak terpenuhi dan kemampuan untuk mencipta, tidak dimilikinya. Jika demikian, pasti Allah swt. Maha Berpengetahuan tentang bahan ciptaan-ciptaan-Nya, serta Maha Mengetahui pula tentang mereka, jika demikian, gambarkanlah kebesaran dan kehebatan Allah dalam penciptaan-Nya. Bukankah seperti yang dikemukan sebelum ini bahwa kata *khalaqa* memberikan aksentuasi tentang kehebatan dan kebesaran Allah dalam ciptaan-Nya? Ini pula sebabnya sehingga bertebaran ayat-ayat Al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk memerhatikan dan mempelajari serta bertafakkur tentang ciptaan Allah swt.

Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa Allah adalah *Aḥsan al-Khâliqîn* (أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ [sebaik-baik Pencipta]) (QS. Al-Mu'minûn [23]: 14). Ini memberi kesan bahwa ada semacam keterlibatan makhluk dalam terwujudnya satu ciptaan, karena itu—hemat penulis—jika Allah menggunakan redaksi yang menunjuk diri-Nya dengan bentuk jamak, seperti *khalaqnâ* (خَلَقْنَا) ketika menguraikan penciptaan/reproduksi manusia, maka redaksi tersebut menunjukkan adanya keterlibatan selain Allah dalam penciptaan itu, yang dalam hal penciptaan manusia adalah peran ibu bapaknya, sedang bila menunjuk diri-Nya dengan menggunakan bentuk tunggal, misalnya ketika berbicara tentang penciptaan Adam, yang menggunakan kata *kahalaqtu* (خَلَقْتُ *[Aku ciptakan]*), maka ini antara lain mengandung arti bahwa hal tersbut adalah wewenang dan atau kerja-Nya sendiri. Bukankah tidak ada keterlibatan ibu bapak dalam penciptaan Adam, berbeda dengan reproduksi manusia?

Betapapun, agaknya kita dapat sepakat bahwa ada ciptaan yang hanya Allah sendiri yang melakukannya tanpa keterlibatan makhluk, dan ada juga yang melibatkan manusia, baik secara samar maupun jelas. Katakanlah seperti industri atau olahraga dan sebagainya. Allah yang menganugerahkan manusia bahan mentah yang dihamparkan-Nya di alam raya ini, Dia juga yang merupakan sumber pengetahuan manusia, sebagaimana Dia yang mengilhaminya. Manusia tertentu dengan tekad dan usahanya dan atas bantuan Allah akan berhasil dalam berkreasi dan mencipta. Tanpa tekad dan usaha itu, tidak mungkin manusia akan berhasil. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

KHÂLIYAH (خَالِيَة)

Kata *khâliyah* (iخَالِيَةi) adalah *ism fâ'il* (اِسْمُ فَاعِلٍ = kata yang menunjukkan pelaku) dari *khalâ, yakhlû, khalâ', khuluwan, wa khilwatan* (خَلَا – يَخْلُوْ – خَلَاءً – خُلُوًّا – وَ خِلْوَةً). Asal makna kata *khalâ* (خَلَا) menurut Ibnu Faris adalah 'sesuatu yang sunyi atau kosong'. Karena itu perempuan yang tertalak disebut *khâliyah* (خَالِيَة) karena kosong dari suami/tidak bersuami. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *khalâ'* (خَلَاءٍ) dengan 'tempat yang tidak memunyai tutup', baik berupa bangunan, tempat tinggal atau yang lain. Selain itu, bila kata *khalâ* (خَلَا) berkaitan dengan zaman, maka artinya 'berlalu', seperti *al-qurûn al-khâliyah* (اَلْقُرُوْنُ الْخَالِيَة = abad yang lalu). Bila berkaitan dengan tempat maka artinya 'kosong' atau 'sunyi'. Kata *khalâ al-makân* (خَلَا الْمَكَان) berati 'tempat telah kosong karena penghuninya telah berangkat'. Kata *khilwah* (خِلْوَة) biasa diartikan dengan 'menyendiri', 'bersemadi' atau 'bertapa'. Atas dasar pengertian di atas maka kata *khâliyah* (خَالِيَة) berarti 'yang lalu', 'yang kosong' atau 'yang sunyi'.

Kata *khâliyah* (خَالِيَة) disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 24. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْلٌ مَاضٍ = kata

kerja yang menujukkan masa lampau) kata itu disebut 26 kali. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan masa kini dan akan datang) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf [12]: 9.

Kata *khâliyah* (خَالِيَة) di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 24 berkaitan dengan nikmat yang diberikan Tuhan kepada penghuni surga. Mereka dipersilakan makan dan minum dengan sedap sebagai balasan atas amal kebaikan yang mereka lakukan pada hari-hari yang telah lalu.

Kata *yakhlu* (يَخْلُ) dalam QS. Yûsuf [12]: 9 di dalam konteks pembicaraan tentang kisah Yusuf dan saudara-saudaranya yang sangat iri kepadanya sebab Yusuf dan saudara kandungnya (Benyamin) lebih dicintai oleh ayahnya. Mereka (saudara Yusuf) bermaksud membunuh Yusuf atau membuangnya agar perhatian ayah mereka, Yaqub, terpusat kepada mereka.

Adapun kata *khalâ* (خَلَا) dan *khalat* (خَلَتْ) yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْلٌ مَاضٍ = kata kerja yang menunjukkan masa lampau), maknanya adalah 'telah berlalu' dan 'kembali'. Kata *khalat* (خَلَتْ) dengan makna 'telah berlalu' terlihat antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 134, 141, QS. Âli 'Imrân [3]: 137, 144, QS. Al-Mâ'idah [5]: 75, dan QS. Al-A'râf [7]: 38. Kata *khalâ* (خَلَا) atau *khalau* (خَلَوْا) dengan makna 'kembali' terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 14 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 119. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHALQ (خَلْق)

Kata *khalq* (خَلْق) berarti 'penciptaan'. Kata ini dan kata lain turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 261 kali, tersebar di dalam 75 surah. Arti asal dari kata ini ialah *taqdîr* (تَقْدِيْر = ketentuan).

Dari seluruh penyebutan itu sebanyak 11 kali dalam tujuh surah, kata *khalq* (خَلْق) selain menekankan arti penciptaan, juga memiliki makna lain, sekalipun masih berkaitan dengan makna pencipataan, seperti: 1) *ikhtilâq* (اخْتِلَاق) dalam QS. Shâd [38]: 7, berarti 'perkataan dusta yang diada-adakan'; 2) *khalâq* (خَلَاق) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 dan 200, QS. Âli 'Imrân [3]: 77, dan QS. At-Taubah [9]: 69 (tiga kali), berarti 'keuntungan yang diperoleh karena akhlak yang baik'; 3) *khuluq* (خُلُق) di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 137 dihubungkan dengan kata *awwalîn* (أَوَّلِيْن), berarti 'adat atau kebiasaan' dan di dalam QS. Al-Qalam [68]: 4 berarti 'akhlak atau budi pekerti'; dan 4) *Mukhallaqah* (مُخَلَّقَة) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5 [2 kali), berarti ciptaan yang sempurna (*khalqan tâmm* = خَلْقًا تَامًّا).

Dilihat dari pemakaiannya, kata *khalq* (خَلْق) di dalam Al-Qur'an memunyai pengertian sebegai berikut:

1. Apabila objeknya selain dari alam semesta, kata *khalq* (خَلْق) berarti *îjâdusy-syai' minasy-syai'* (إِيْجَادُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ = penciptaan sesuatu dari bahan atau materi [yang sudah ada]). Adapun objek yang dimaksud yang ditemukan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut. **Pertama**, manusia (Adam dan keturunannya) diciptakan Allah dari sesuatu atau materi yang sudah ada. Hal ini dijelaskan Allah secara eksplisit di dalam Al-Qur'an sebanyak 28 kali dalam 24 surah. Sebagai contoh QS. Al-Mu'minûn [23]: 12, manusia diciptakan Allah dari *sulâlah min thîn* (سُلَالَةٍ مِّن طِيْنٍ = saripati tanah) dan QS. Ar-Rahmân [55]: 14, manusia diciptakan Allah dari *shalshâl kal fakhkhâr* (صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ = tanah kering seperti tembikar). **Kedua**, iblis/jin. Iblis/jin diciptakan Allah dari bahan atau materi yang sudah ada. Hal ini dijelaskan di dalam Al-Qur'an secara eksplisit sebanyak empat kali, yakni QS. Al-A'râf [7]: 12 dan QS. Shâd [38]: 76. Iblis/jin diciptakan Allah dari api (*nâr* = نَار) seperti di dalam QS. Al-Hijr [15]: 27, iblis diciptakan Allah dari *mârijin min nâr* (مَارِجٍ مِنْ نَار = nyala api). **Ketiga**, hewan. Hewan diciptakan Allah dari sesuatu yang sudah ada, yakni air (QS. An-Nûr [24]: 45)
2. Apabila objeknya alam semesta maka Al-Qur'an tidak menjelaskan secara rinci, apakah ia diciptakan dari bahan atau materi yang sudah ada atau dari ketiadaan. Kata *khalq* (خَلْق) yang berobjek alam semesta di dalam Al-Qur'an disebut 38 kali dalam 32 surah. Sebagai contoh dapat dilihat dalam QS. Al-An'âm [6]: 1

dan 73 dan QS. Al-A'râf [7]: 54.

Jadi, kata *khalq* (خَلْق) yang objeknya selain alam semesta titik tekannya adalah penciptaan jasad, seperti jasad manusia diciptakan dari tanah, iblis/jin dari api, sedangkan kata *khalq* (خَلْق) yang berobjek alam semesta tidak ditemukan petunjuk penekanannya secara tegas.

Di sisi lain, kata *khalq* (خَلْق) juga dapat menunjukkan aksentuasinya pada kemahakuasaan dan kehebatan ciptaan Allah swt. Ia Mahakuasa menciptakan apa saja sesuai dengan ketentuan yang ditentukan-Nya dan sesuai dengan ukuran yang ditetapkan-Nya, walaupun proses dan sebab-sebab penciptaan-Nya kadang-kadang tidak terjangkau oleh daya nalar manusia. Atau tidak lazim berlaku, seperti penciptaan Isa as. lewat seorang ibu tanpa ayah (QS. Âli 'Imrân [3]: 47), sedangkan mengenai kelahiran Yahya as., dari sepasang suami istri sebagaimana layaknya manusia biasa, digunakan kata *ij'al* (اجْعَلْ) (QS. Âli 'Imrân [3]: 40 dan 41).

Atas dasar itulah Allah di dalam Al-Qur'an disebut *al-khâliq* (الْخَالِق) dan *al-khallâq* (الْخَلَّاق) (Maha Pencipta dan Sangat Maha Pencipta). Dua kata ini, dilihat dari maknanya, khusus digunakan untuk Allah dan tidak boleh digunakan untuk apa-apa selain Allah. Di dalam Al-Qur'an kata *khâliq* (خَالِق), bentuk *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) disebut pada delapan tempat, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 102, QS. Ar-Ra'd [13]: 16, QS. Al-Hijr [15]: 28, QS. Fâthir [35]: 3, QS. Shâd [38]: 71, QS. Az-Zumar [39]: 62, QS. Ghâfir [40]: 62, dan QS. Al-Hasyr [59]: 24. Adapun kata *khallâq* (bentuk superlatif, *al-mubâlagah*, bentuk kata jadian yang mengandung makna 'maha pelaku') hanya terdapat di dalam QS. Al-Hijr [15]: 86 dan QS. Yâsîn [36]: 81. Jadi, sesuai dengan fungsi *ism fâ'il* dalam bentuk *al-mubâlaghah* itu, kata *khâliq* lebih mempertegas lagi kemahapenciptaan dan kemahakuasaan Allah sebagai *khâliq*.

Di dalam Al-Qur'an ditemukan makna yang sama antara kata *khalaqa* (خَلَقَ) dan *ja'ala* (جَعَلَ), seperti *wa khalaqa minhâ zaujahâ* (وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا), QS. An-Nisâ' [4]: 1, dan *ja'ala minhâ zaujahâ* (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) (QS. Al-A'râf [7]: 189 dan QS. Az-Zumar [39]: 6). Kedua kata ini menunjukkan arti yang sama. Akan tetapi, dalam hal ini, kata *khalaqa* menunjukkan kemahakuasaan dan kehebatan ciptaan Allah yang tiada taranya, sedangkan kata *ja'ala* hanya menunjukkan bahwa penciptaan itu dari materi yang sudah ada, yakni *nafs wâhidat* (نَفْسٍ وَاحِدَةٍ).

Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa penciptaan dengan kata *khalq* bersifat gradual, seperti manusia berasal dari pencampuran antara spermatozoa laki-laki dan ovum perempuan, yang kemudian menjadi embrio, dan seterusnya. Begitu pula penciptaan alam semesta melalui enam tahapan atau periode.

Selain itu, kata *khalq* pada dasarnya digunakan khusus untuk Allah swt. Adapun pemakaiannya di dalam Al-Qur'an kepada apa-apa selain Allah hanya sebatas lafal dan tidak hakiki. Kata *khâliqîn* (خَالِقِيْنَ) dalam bentuk jamak juga berarti demikian. Pemakaian ini dimaksudkan untuk tujuan tertentu, yang pada hakikatnya perbuatan tersebut tidak mungkin dilakukan oleh manusia pada umumnya. Sebagai contoh di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 49 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 110, kata *khalq* digunakan untuk mengungkapkan kemampuan Nabi Isa as. untuk menciptakan burung yang sebenarnya dari tanah dengan izin Allah. Hal ini dipakaikan Allah kepadanya sebagai suatu mukjizat untuk menguatkan kenabiannya. Demikian pula di dalam QS. An-Nahl [16]: 17 kata *khalq* digunakan untuk selain Allah (berhala). Hal itu dimaksudkan sebagai tantangan dari Allah, apakah Allah yang menciptakan tersebut sama dengan tuhan berhala yang disembah yang tidak bisa berbuat apa-apa. Di dalam hal QS. Al-'Ankabût [29]: 17, kata *khalq* digunakan untuk orang yang berbuat dosa, untuk menunjukkan bahwa perbuatan mereka itu mengada-ada saja dan sangat salah.

❖ *Sirajuddin Zar* ❖

KHAMR (خَمْر)

Arti asal kata *khamr* (خَمْر) adalah 'tutup'. Segala sesuatu yang berfungsi sebagai penutup disebut

khimâr (خِمَار). Kemudian, lebih populer kata itu diartikan sebagai 'kerudung atau tutup kepala wanita', seperti yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 31. Adapun arti lain dari kata *khamr* (خَمْر) adalah 'minuman yang memabukkan'. Disebut *khamr* (خَمْر) karena minuman keras memunyai pengaruh negatif yang dapat menutup atau melenyapkan akal pikiran. Kata *khamr* (خَمْر) yang berarti 'minuman keras', di dalam Al-Qur'an, disebut enam kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 90 dan 91.

Inti pembicaraan Al-Qur'an tentang hal ini berkisar pada persoalan hukum meminum jenis minuman tersebut. Al-Qur'an menetapkan bahwa hukum meminum *khamr* (خَمْر) adalah haram. Pengharaman *khamr* (خَمْر) ini oleh Al-Qur'an ditetapkan secara bertahap. Pada tahap pertama, Al-Qur'an di dalam ayat *Makkiyah*-nya secara tidak langsung mulai menganjurkan menghindari *khamr* (خَمْر) dengan menunjukkan bahwa padanya terdapat unsur memabukkan, seperti ditegaskan di dalam QS. An-Nahl [16]: 67. Meskipun begitu, ayat ini belum mengharamkan *khamr* (خَمْر). Dengan kata lain, *khamr* (خَمْر) yang dibuat dari buah korma dan anggur itu pada masa awal Islam adalah halal. Kemudian, pada periode Madinah turun ayat Al-Qur'an yang secara tegas mencela *khamr* (خَمْر). Di situ terdapat mudharat yang lebih besar dibandingkan manfaatnya, sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219. Menanggapi ayat ini, kaum Muslim ketika itu masih terpecah menjadi dua golongan. Sebagian meninggalkan minum *khamr* (خَمْر) karena menyadari adanya dosa yang besar dan sebagian lagi tetap meminumnya karena melihat adanya aspek manfaat pada jenis minuman tersebut. Selanjutnya, Al-Qur'an secara tegas melarang atau mengharamkan minum *khamr* (خَمْر) khusus pada waktu-waktu menjelang shalat, seperti yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43. Dengan ayat ini, seseorang mungkin tetap meminum *khamr* (خَمْر) setelah Isya, misalnya, yang pada waktu Shubuh mabuknya hilang. Pada tahap terakhir, turun ayat Al-Qur'an yang mengharamkan *khamr* (خَمْر) secara mutlak pada seluruh waktu, seperti ditegaskan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 90 dan 91. Diceritakan, ketika ayat ini turun, Umar bin Al-Khattab berkata, "Sungguh kami berhenti minum *khamr* (خَمْر)". Sahabat Anas meriwayatkan bahwa sejumlah orang tengah minum *khamr* (خَمْر) di rumah Abu Thalhah; begitu mendengar diharamkannya *khamr* (خَمْر), mereka langsung menumpahkan dan memecahkan semua bejana *khamr* (خَمْر). Jumhur ulama bersepakat bahwa *khamr* (خَمْر), banyak maupun sedikit, adalah haram. ❖ *Suryan A. Jamrah* ❖

Minuman keras memunyai pengaruh negatif yang dapat menutup (khamr) *atau melenyapkan akal pikiran.*

KHAMSAH (خَمْسَة)

Kata *khamsah* berasal dari akar kata *khamasa-yakhmusu–khamsan–wa khamsatan* (خَمَسَ — يَخْمُسُ — خَمْسًا — وَخَمْسَةً). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut delapan kali dalam Al-Qur'an, yakni kata *khamsah* (خَمْسَة), disebut tiga kali; *al-khâmisah* (اَلْخَامِسَة) dua kali; *khamsîna* (خَمْسِيْنَ) dua kali; dan *khumusahu* (خُمُسَهُ) sekali.

Ibnu Faris menyebutkan, bahwa rangkaian huruf *khâ'*, *mîm*, dan *sîn*, yang membentuk suatu

kata, menunjuk arti kepada suatu bilangan yang sudah dikenal, yaitu 5 (lima).

Kata *khamsah* terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 125 yang dirangkai dengan kata *âlâfin* (آلَافٍ) yang menunjuk angka ribuan. Frasa ini disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. kepada orang-orang beriman, bahwa jika mereka bersabar (tetap bersama Nabi) dan bertakwa (tidak menyalahi perintahnya), niscaya Allah akan menolong mereka dengan mengerahkan lima ribu malaikat yang memakai tanda dari serangan musuh (kafir Quraisy) yang datang secara tiba-tiba.

Di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 22 disebutkan kata *khamsah* di dalam konteks perselisihan pendapat di kalangan ahli kitab mengenai jumlah *ashḥâbul kahfi* (para pemuda yang pernah ditidurkan Allah di dalam sebuah gua). Di antara mereka ada yang mengatakan, "Mereka berjumlah tiga orang dan keempat adalah anjingnya". Yang lain mengatakan, "mereka lima orang dan keenam adalah anjingnya". Yang lain lagi mengatakan, "Mereka tujuh orang dan kedelapan adalah anjingnya". Lanjutan ayat memerintahkan kepada Muhammad saw. untuk mengatakan, "Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; dan tidak ada yang mengetahui jumlah mereka kecuali hanya sedikit." Selanjutnya, dikemukakan larangan untuk tidak memperdebatkan hal tersebut dengan mereka (ahli kitab) dan larangan untuk bertanya kepada mereka tentang *ashḥâbul kahfi* tersebut.

Di dalam QS. Al-Mujâdalah [58]: 7 terdapat kata *khamsah* yang berkaitan dengan pengetahuan dan penyertaan (hadirnya) Allah di mana-mana. Ditegaskan, bahwa tiada pembicaraan rahasia di antara tiga orang melainkan Dialah yang keempat. Tiada pembicaraan di antara lima orang melainkan Dialah yang keenam. Dia selalu menyertai kita di mana pun kita berada. Lanjutan ayat menginformasikan bahwa Dia akan memberitakan segala apa yang telah dikerjakan manusia pada Hari Kiamat kelak. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

Bentuk lain yaitu kata *khâmisah* (خَامِسَة = yang kelima) disebut dua kali di dalam QS. An-Nûr [24]: 7 dan 9. Pada ayat pertama, kata *khâmisah* berkaitan dengan sumpah yang dilakukan oleh seorang suami yang menuduh istrinya berzina tetapi tidak memunyai saksi selain dirinya sendiri. Kesaksian dilakukan dengan cara bersumpah empat kali dengan nama Allah, bahwa sungguh ia benar dan yang kelima kalinya mengikrarkan bahwa laknat Allah akan menimpanya jika ia berdusta. Adapun pada ayat kedua, kata *khâmisah* berkaitan dengan pembelaan istri agar terhindar dari hukuman, yaitu ia bersumpah dengan nama Allah empat kali bahwa suaminya sungguh berdusta dan yang kelima kalinya mengikrarkan bahwa laknat Allah akan menimpanya jika suaminya benar.

Bentuk *khamsîna* (خَمْسِيْنَ = lima puluh) disebut di dalam QS. Al-Ankabût [29]: 14 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 4. Pada ayat pertama, kata *khamsîna* digunakan di dalam konteks pengutusan Nabi Nuh as. ke tengah-tengah kaumnya dalam mendakwakan tauhid. Ia berdakwah selama seribu tahun kurang lima puluh tahun, tetapi mereka tidak menyambut dengan baik seruan tersebut, sampai akhirnya banjir besar menimpa kaumnya dan menenggelamkan orang-orang lalim (kafir) di antara mereka. Pada ayat kedua, kata *khamsîna* berkaitan dengan aktivitas para malaikat yang menghadap kepada Tuhan di dalam sehari, yang jarak tempuhnya lima puluh ribu tahun jika dilakukan oleh selain malaikat.

Selanjutnya, kata *khumusahu* (خُمُسَهُ) = seperlima) disebut dalam QS. Al-Anfâl [8]: 41 digunakan dalam konteks pembagian harta rampasan perang, yaitu seperlima dari harta itu adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil.

❖ *Salahuddin* ❖

KHAMTH (خَمْط)

Makna asal kata *khamth* (خَمْط), menurut Ibnu Faris, adalah 'murni' dan 'licin'. Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, makna kata *khamth* (خَمْط) adalah 'buah tumbuh-tumbuhan yang

Khannâs

pahit dan tidak mungkin dimakan'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, makna kata *khamth* (خَمْط) adalah 'pohon yang tidak berduri'. Ada pula yang mengatakan pohon arak. Menurut Ibrahim Anis, kata *khamth* (خَمْط) berarti 'bau yang harum'. Kata *takhammatha* (تَخَمَّطَ) berarti 'sangat marah' dan juga berarti 'benturan ombak laut'. *Al-khamthah* (الْخَمْطَة) berarti 'khamar (arak) yang sudah masam', *khamithal lahma* (خَمِطَ اللَّحْمَ) berarti 'memanggang/membakar daging'.

Kata *khamth* (خَمْط) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Sabâ' [34]: 16. Kata *khamth* (خَمْط) dalam surah ini lebih tepat diberi makna 'pahit'. Kata *khamth* (خَمْط) di sini berkaitan dengan kisah kaum Saba. Pada mulanya mereka hidup dalam kemakmuran dengan adanya dua buah kebun yang menjadi sumber kehidupan mereka. Namun, mereka berpaling dari perintah Tuhan dan tidak bersyukur kepada-Nya. Akibatnya, Tuhan mendatangkan banjir besar kepada mereka sehingga kedua kebun tersebut diganti Tuhan dengan dua kebun yang ditumbuhi pohon-pohon yang berbuah pahit, pohon *ashl* (أَصْل = sejenis pohon cemara) dan sedikit dari pohon *sidr* (سِدْر = sejenis pohon bidara). ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHANNÂS (خَنَّاس)

Kata *khannâs* (خَنَّاس) berasal dari kata *khanasa* (خَنَسَ) yang secara literal berarti 'tertutup' atau 'tersembunyi'. *Al-Khannâs* (الْخَنَّاس) berarti 'pergi secara sembunyi-sembunyi'. *Al-Khunûs* (الْخُنُوْس) berarti 'timbul kemudian tenggelam' atau 'muncul kemudian menghilang'.

Kata yang berasal dari *khanasa* (خَنَسَ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, satu kali di dalam bentuk *al-khunnas* (الْخُنَّس), yakni terdapat di dalam QS. At-Takwîr [81]: 15 dan satu kali di dalam bentuk *al-khannâs* (الْخَنَّاس), yakni terdapat di dalam QS. An-Nâs [114]: 4. Meskipun terdapat perbedaan objek yang dibicarakan dari kedua ayat dimaksud, secara umum makna yang dikandungnya dapat dikembalikan kepada pengertian bahasa.

Kata *al-khunnas* (الْخُنَّس) di dalam QS. At-Takwîr [81]: 15 berbicara mengenai bintang. Menurut Ibnu Faris, bintang disebut *al-khunnas* (الْخُنَّس) karena ia tidak tampak (menghilang) di waktu siang dan terbit atau muncul kembali di malam hari. Keadaan tersebut berlangsung terus menerus sesuai dengan takdir yang telah ditetapkan Allah (QS. Al-A'râf [7]: 54 dan QS. An-Nahl [16]: 12).

Adapun kata *al-khannâs* (الْخَنَّاس) di dalam QS. An-Nâs [114]: 4 berbicara mengenai sifat setan yang senantiasa menggoda manusia dengan berbagai macam cara agar melanggar ketentuan-ketentuan Tuhan. Bisikan dan godaan setan dalam ayat ini disebut *al-khannâs* karena ia datang menggoda manusia secara sembunyi-sembunyi dan bisikannya pun sangat halus. Bisikan tersebut datang menggoda manusia agar melanggar ketentuan Allah pada saat manusia lalai dari mengingat Allah. Akan tetapi, ketika manusia menyadari bisikan tersebut sebagai godaan setan, lalu berzikir kepada Tuhan, seketika itu pun bisikan setan hilang perlahan-lahan. Meskipun begitu, pergi dan menghilangnya bisikan tersebut hanya bersifat sementara karena setan tetap mengintai kapan manusia itu lalai mengingat Tuhan. Tidak akan berhenti sebelum manusia melanggar ketentuan Allah, baik meninggalkan perintah maupun melakukan larangan dari yang terbesar sampai yang terkecil.

Bisikan tersebut akan lenyap pada saat manusia berzikir mengingat Allah, tetapi ia akan datang lagi saat manusia lalai, meskipun mungkin dengan takaran yang lebih kecil dan lebih ringan dari takaran sebelumnya sampai akhirnya manusia teperdaya dengan godaan tersebut. Begitu permintaan setan dituruti oleh manusia maka pada tahap berikutnya, setan akan datang menggoda dengan permintaan yang lebih besar. Hal tersebut berlangsung terus-menerus sepanjang hidup manusia: sejak semula iblis telah bersumpah akan memperdayakan semua anak cucu Adam tanpa kecuali dengan berbagai macam cara agar durhaka kepada Tuhan (QS. Al-A'râf [7]: 17) dan karena itu QS. An-Nâs [114]: 1–

6, secara umum memberikan pengajaran kepada umat manusia agar senantiasa memohon perlindungan kepada Tuhan dari segala tipu daya setan dalam berbagai bentuk-nya.

❖ M. Galib Matola ❖

KHARÂB (خَرَاب)

Kharâb (خَرَاب) berasal dari akar kata *khariba - yakhrabu – kharaban – wa kharâban* (خَرِبَ - يَخْرِبُ - خَرَبًا - وَخَرَابًا). Di dalam Al-Qur'an *kharâb* disebut satu kali (QS. Al-Baqarah [2]: 114). Demikian juga dengan *yakhribûna* (يَخْرِبُوْنَ), bentuk *mudhâri'* jamaknya (QS. Al-Hasyr [59]: 2).

Ibnu Faris menyebutkan, bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *khâ', râ'*, dan *bâ'*, menunjuk arti 'pecah, merekah, tembus atau berlubang'. Dari sini lahir kata *al-khurbah* (الخُرْبَة = lubang); *al-kharâb* (الخَرَاب = hancur, runtuh, roboh) lawan dari *al-'imârah* (الْعِمَارَةُ = bangunan).

Al-Qur'an menggunakan kata *kharâb* di dalam arti 'menghancurkan atau merobohkan'. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 114, *kharâb* disebut di dalam konteks pernyataan Allah tentang orang yang paling lalim, yakni mereka yang menghalang-halangi dari menyebut nama Allah di dalam masjid-masjid-Nya dan berusaha 'merobohkan' masjid-masjid tersebut. Mereka ini tidak sepantasnya masuk ke dalam masjid, kecuali dengan rasa takut (kepada Allah). Mereka akan memperoleh kehinaan di dunia dan akan mendapat siksa yang berat di akhirat kelak. Namun, di samping arti 'merobohkan', ada sebagian ahli tafsir yang mengartikan frasa *"fi kharâbihâ"* (فِي خَرَابِهَا) pada ayat tersebut dengan 'kegiatan melarang melakukan zikir di dalamnya'. Dengan demikian, ayat tersebut dipahami, bahwa orang-orang yang paling lalim adalah mereka yang menghalang-halangi ataupun melarang dilakukannya segala bentuk kegiatan zikir di dalam masjid-Nya. Dan ketika masjid tidak lagi dipakai untuk kegiatan zikir atau menyebut dan membesarkan nama Allah di dalamnya maka hal ini sama artinya dengan merobohkan masjid tersebut.

Di dalam QS. al-Hasyr [59]: 2, *yukhribûna* (يَخْرِبُوْنَ) disebut di dalam konteks pengusiran orang-orang kafir (ahli kitab dari kalangan Bani Nadhir) dari Madinah akibat pengkhianatan janji yang telah disepakati dengan Nabi Muhammad saw. setelah perang Uhud. Ayat tersebut menginformasikan, bahwa pengusiran orang-orang kafir tersebut, sama sekali di luar dugaan (tidak disangka-sangka) oleh orang-orang beriman, sedangkan mereka (orang-orang kafir tersebut) sangat yakin, bahwa mereka dapat mempertahankan diri di dalam benteng-benteng pertahanan mereka dari (siksaan) Allah. Lalu, Allah mendatangkan hukuman kepada mereka dari arah yang tidak disangka-sangka, dan mencampakkan ketakutan ke dalam hati mereka. Mereka kemudian 'merobohkan atau memusnahkan' rumah-rumah mereka dengan tangan-tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang yang beriman. Sebagian ahli tafsir mengatakan, bahwa perobohan mereka terhadap rumah-rumah mereka sendiri, karena mereka tidak ingin rumah-rumah mereka tersebut disita sebagai *ghanîmah* (harta rampasan) oleh Nabi saw. dan para shahabatnya. ❖ *Salahuddin* ❖

KHARAQ (خَرَق)

Kharaq berasal dari kata yang berakar *khâ', râ'*, dan *qâf* (خ – ر – ق) yang dibaca *kharaqa–yakhriqu–kharqan* (خَرَقَ - يَخْرِقُ - خَرْقًا), maknanya ialah 'melubangi'. Kata itu juga berarti 'menempuh perjalanan jauh', misalnya *Kharaqtul-'ardha kharqan* (خَرَقْتُ الأَرْضَ خَرْقًا = Aku menempuh perjalanan yang jauh); karena itu, suatu tempat yang sangat jauh disebut *kharq*. *Kharq* (خَرْق) adalah *Mashdar* yang menurut Ibnu Manzhur, artinya 'lubang' atau 'robekan pada tembok atau baju', misalnya *Fi tsaubihi kharq* (فِي ثَوْبِهِ خَرْق = Di bajunya ada robekan). Selain itu, *kharq* juga memiliki makna-makna lain, yakni 'padang pasir yang luas'; disebut demikian karena embusan angin yang kencang seakan-akan merobek semua yang dilaluinya.

Menurut Al-Ashfahani, *kharq* berarti 'memotong sesuatu dengan cara merusaknya tanpa rencana atau dipikirkan', dan merupakan lawan

Kharaq

kata *khalq* (خَلْق), yakni melakukan sesuatu dengan cermat dan terencana. Dengan makna ini, terdapat satu ayat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 71 yang berulang dua kali dalam bentuk kata kerja perfektum, yakni firman Allah

فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا

(Fa-nthalaqâ hattâ idzâ rakibâ fis-safinati kharaqahâ qâla akharaqtahâ litughriqa ahlahâ laqad ji'ta syai'an imrâ).
"Maka berjalanlah keduanya hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu Khidr melubanginya. Musa berkata, "Mengapa kamu melubangi perahu itu yang akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar."

Diceritakan oleh Az-Zamakhsyari bahwa Khidr dan Musa berjalan-jalan di tepi pantai untuk mencari perahu tumpangan. Ketika mereka menaikinya, para penduduk pantai itu meneriaki mereka sebagai pencuri dan menyuruh mereka keluar dari perahu. Namun, pemilik perahu itu berkata, "Aku melihat pada mereka wajah kenabian." Ketika mereka akan membawa Khidr dan Musa, Khidr mengambil kapak dan melubangi perahu itu dengan melepas dua papannya. Kemudian Musa berusaha menutup lubang itu dengan bajunya agar airnya tidak masuk dan menenggelamkan perahu itu seraya berkata, "Apakah Engkau melubanginya yang akibatnya penumpangnya tenggelam? Sesungguhnya Engkau telah melakukan suatu perbuatan yang besar."

Adapun dengan makna 'menempuh perjalanan jauh di atas bumi seakan-akan menembusnya' terdapat pemakaiannya di dalam bentuk kata kerja imperfektum, *al-fi'l al-mudhâri'* (ٱلْفِعْل ٱلْمُضَارِع) pada satu ayat saja, yakni QS. Al-Isrâ' [17]: 37,

وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا

(Wa lâ tamsyi fil-ardhi marahan innaka lan takhriqal-ardha walan tablughal-jibâla thûlâ)
"Janganlah kamu berjalan di muka bumi ini dengan sombong karena sesungguhnya kamu sekali-kali tidak dapat menembus bumi dan sekali-kali kamu tidak akan sampai setinggi gunung."

Di dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa manusia tidak akan bisa membuat lubang di atas bumi dan menembusnya walaupun menginjak-injaknya dengan kuat.

Selain makna tersebut, ditemukan pula pemakaian kata itu di dalam kiasan, yakni di dalam QS. Al-An'âm [6]: 100,

وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَـٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ

(Wa ja'alû lillâhi syurakâ'al-jinna wa khalaqahum wa kharaqû lahû banîna wa banâtin bighairi 'ilm)
"Mereka (orang-orang musyrik) menjadikan jin itu sekutu bagi Allah; padahal, Allahlah yang menciptakanjin-jin itu, dan mereka membohong (dengan mengatakan), "Bahwasanya Allah memunyai anak laki-laki dan perempuan", tanpa (berdasar) ilmu pengetahuan."

Di dalam ayat ini, kata *kharaq* diartikan 'menciptakan' atau 'membuat kebohongan', yakni dengan mengatakan bahwa Allah memunyai anak-anak laki-laki yang menurut orang-orang Yahudi, yaitu 'Uzair, sedangkan menurut orang-orang Nasrani, yaitu Isa Al-Masih; adapun anak-anak wanita-Nya ialah para malaikat sebagaimana dikatakan orang-orang musyrik Arab. Hanya mereka tidak dapat menjawab ketika ditanya mengapa para malaikat berjenis kelamin wanita; apa yang mereka katakan hanya sekedar dugaan yang tidak berasas dan tidak atas dasar pengetahuan yang meyakinkan. Penafsiran ini disampaikan oleh Sayyid Quthub berdasarkan riwayat Ibnu Abi Hatim dari As-Suddi. As-Suyuthi menafsirkan sedikit berbeda; ini disandarkan pada riwayat 'Abd ibnu Hamid dan Ibnu Abi Hatim dari Qatadah, dengan mengatakan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani berkata, "Kami adalah anak-anak dan kekasih Allah", sedangkan orang-orang musyrik Arab menyembah Latta dan 'Uzza, dan mereka mengatakan bahwa 'Uzza adalah anak wanita Allah.

Menurut Az-Zamakhsyari, ketika Al-Hasan ditanya tentang makna tersebut, ia menjawab bahwa kata itu adalah dari bahasa Arab dan orang-orang Arab memakainya di dalam percakapan sehari-hari. Dijelaskan lebih lanjut bahwa apabila seseorang membuat suatu kebohongan di hadapan suatu perkumpulan, mereka mengatakan, *"Wallâhi qad kharaqahâ"* (وَ اللهِ قَدْ خَرَقَهَا = Sesungguhnya ia telah membuat kebohongan).

Kata *kharaq* di dalam Al-Qur'an hanya digunakan sebanyak empat kali dalam tiga ayat; tiga kali dalam bentuk kata kerja perfektum dan sekali sebagai kata kerja imperfektum. Di dalam tiga pemakaian artinya adalah 'merusak' atau 'melubangi', dan 'menempuh perjalanan yang jauh di atas bumi seakan-akan menembusnya', sedangkan sekali dengan arti kiasan, yakni 'membuat kebohongan', yaitu ketika mereka mengatakan bahwa Allah memunyai anak; laki-laki dan perempuan. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

KHARDAL (خَرْدَل)

Kata *khardal* (خَرْدَل), menurut Muhammad Ismail Ibrahim, adalah 'tumbuh-tumbuhan yang berbiji hitam lagi sangat kecil'. Orang Arab menjadikan biji tumbuh-tumbuhan ini sebagai perumpamaan yang paling kecil. Menurut Ibrahim Anis, *khardal* (خَرْدَل) adalah 'tumbuh-tumbuhan yang hidup dan tumbuh di sawah dan di pinggir jalan, bijinya digunakan untuk harum-haruman, dan juga digunakan untuk bumbu makanan'. Di dalam bahasa Indonesia, kata *khardal* (خَرْدَل) sering diterjemahkan dengan 'biji sawi'.

Kata *khardal* (خَرْدَل) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47 dan QS. Luqmân [31]: 16. Kata *khardal* (خَرْدَل) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47 berkaitan dengan keadilan Tuhan pada Hari Kiamat. Pada hari itu Tuhan meletakkan timbangan yang adil, tiada dirugikan seseorang sedikit pun. Setiap amal kebaikan akan diberi pahala oleh Tuhan meskipun amalan itu hanya seberat biji sawi.

Kata *khardal* (خَرْدَل) di dalam QS. Luqmân [31]: 16 berkaitan dengan nasihat Luqman terhadap anaknya. Antara lain dikatakannya, "Hai anakku, sesungguhnya jika ada suatu perbuatan seberat biji sawi dan berada di dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan membalasnya. Sesungguhnya Allah Mahahalus lagi Maha Mengetahui." ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHARRA (خَرَّ)

Menurut Ibnu Faris asal makna kata *kharra* (خَرَّ) adalah 'jatuh atau gugur dengan bersuara'. Karena itu, suara air disebut *kharîr* (خَرِيْر). Begitu juga suara orang tidur (dengkur) disebut pula *kharîr*. Suara kisaran/gilingan disebut *khurr* (خُرّ) karena biji gandum dan lain-lain yang dijatuhkan/dimasukkan ke dalamnya menimbulkan bunyi. Pangkal telinga juga disebut *khurr*. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, *kharr* (خَرّ) berarti 'jatuh dari atas ke bawah dengan bersuara'. Kata *kharr* (خَرّ) sering dihubungkan dengan Allah, seperti *kharra lillâh* (خَرَّ لِلّٰهِ) yang berarti 'sujud kepada Allah'. *Kharrârah* (خَرَارَة) berarti 'mata air yang mengalir', dan juga berarti 'gasing'.

Kata *kharra* (خَرَّ), dalam bentuk *fi'l mâdhi* (فِعْل مَاض = kata kerja bentuk lampau) disebut delapan kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 143, QS. An-Nahl [16]: 26, QS. Yûsuf [12]: 100, QS. Maryam [19]: 58, QS. Al-Hajj [22]: 31, QS. As-Sajadah [32]: 15, QS. Sabâ' [34]: 14, dan QS. Shâd [38]: 24. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْل مُضَارِع = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 107, 109, QS. Maryam [19]: 90, dan QS. Al-Furqân [25]: 73.

Kata *kharra* (خَرَّ) dalam QS. Al-A'râf [7]: 143 berkaitan dengan kisah Musa. Ia meminta agar Tuhan memperlihatkan diri-Nya kepada Musa. Tuhan menegaskan, bahwa Musa tidak akan dapat melihat Tuhan, tetapi Musa disuruh melihat kepada gunung. Jika gunung itu tetap di tempatnya seperti sediakala, berarti Musa akan dapat melihat Tuhan. Tatkala Tuhannya tampak

di gunung itu, Tuhan membuat gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan.

Kata *kharra* (خَرَّ) di dalam QS. An-Nahl [16]: 26 berhubungan dengan orang yang berbuat makar. Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap rumah itu jatuh menimpa mereka dari atas, dan azab Tuhan datang menimpa mereka dari tempat yang tidak mereka sadari.

Kata *kharrû* (خَرُّوا) di dalam QS. Yûsuf [12]: 100 dalam konteks kisah Yusuf. Setelah orang tua dan saudara-saudaranya datang ke tempat Yusuf, Yusuf menaikkan kedua ibu-bapaknya ke atas singgasana. Dan mereka merebahkan diri seraya bersujud kepada Yusuf. Yang dimaksud dengan sujud di sini ialah sujud penghormatan, bukan sujud ibadah.

Kata *kharrû* (خَرُّوا) di dalam QS. Maryam [19]: 58 berkaitan dengan sikap para nabi, seperti Idris, Nuh, Ibrahim, dan orang-orang yang mendapat petunjuk, bila dibacakan ayat-ayat Tuhan kepada mereka, mereka merebahkan diri dengan bersujud dan menangis.

Kata *kharra* (خَرَّ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 31 berhubungan dengan sikap orang yang mempersekutukan Allah, seolah-olah ia jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh.

Kata *kharrû* (خَرُّوا) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 15 mengenai sikap orang Mukmin, bila diperingatkan dengan ayat-ayat Allah, mereka tersungkur sujud dan bertasbih serta memuji Tuhannya. Disunatkan mengerjakan sujud tilawah apabila membaca atau mendengar ayat-ayat *sajdah* seperti ini.

Kata *kharra* (خَرَّ) di dalam QS. Sabâ' [34]: 14 berkaitan dengan kisah Sulaiman as. Allah mengatakan, "Tatkala Kami (Tuhan) telah menetapkan kematian Sulaiman, tidak ada yang menunjukkan kepada mereka kematiannya itu kecuali rayap yang memakan tongkatnya. Maka tatkala Sulaiman telah tersungkur, tahulah jin itu bahwa kalau sekiranya mereka mengetahui yang gaib, tentulah mereka tidak akan tetap di dalam siksa yang menghinakan."

Kata *kharra* (خَرَّ) di dalam QS. Shâd [38]: 24 berkaitan dengan kisah Nabi Daud as. pernah datang kepadanya dua orang yang bertikai dan meminta penyelesaian secara adil kepada Nabi Daud as. Salah seorang dari keduanya berkata, bahwa saudaranya memunyai 99 ekor kambing, sedangkan ia hanya memunyai satu ekor kambing. Namun, temannya itu selalu meminta kambing satu-satunya miliknya dan dalam perdebatan itu dia kalah. Daud menjelaskan, bahwa temannya tersebut telah berlaku lalim. Daud mengira, bahwa Tuhan menganiayanya maka ia meminta ampun kepada Tuhannya, lalu tersungkur sujud dan bertobat kepada-Nya. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHARRÂSHÛN (خَرَّاصُوْن)

Kata *kharrâshûn* (خَرَّاصُوْنَ) adalah jamak dari kata *kharrâsh.* Sedang kata *kharrâsh* (خَرَّاص) adalah bentuk superlatif (*shîghah mubâlaghah* = صِيْغَة مُبَالَغَة) dari *khârish* (خَارِص), yang merupakan *ism fâ'il* (اِسْمُ فَاعِل = kata benda pelaku) dari *kharasha, yakhrushu, kharshan* (خَرَصَ - يَخْرُصُ - خَرْصًا), yang menurut Ibnu Faris memunyai makna asal 'menerka, mengira-ngira, menduga', dan juga berarti 'dusta'. Dengan demikian, kata *kharrâsh* (خَرَّاص) berarti 'orang yang sangat pendusta/ pembohong'. Orang pendusta disebut *kharrâsh* (خَرَّاص), kata Al-Raghib Al-Asfahani sebab ia mengatakan sesuatu tidak berdasarkan keyakinan dan ilmu, tetapi atas dasar perkiraan dan dugaan belaka. Kata lain yang seasal dengan *kharrâs* (خَرَّاص) adalah *khirâsh* (خِرَاص) yang berarti 'tombak yang bermata pendek', *khirsh* (خِرْص) berarti 'kalung dari emas atau perak, anting-anting', dan juga berarti 'guci, tong' dan 'keranjang'. *Al-Khârish* (الخَارِص) berarti 'air dingin', *al-khursh* (الخُرْص) berarti 'setiap tongkat dari kayu', dan juga berarti 'dahan'.

Kata *kharrâshûn* (خَرَّاصُوْنَ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Azd-Dzâriyât [51]: 10. Di dalam bentuk *fi'l mâdhi* (فِعْل مَاض = kata kerja lampau) disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 116, 148, QS. Yûnus [10]: 66, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 20.

Kata *kharrâshûn* (خَرَّاصُوْنَ) di dalam QS. Adz-

Khasaf

Dzâriyât [51]: 10 berkaitan dengan hari berbangkit. Pada hari itu orang-orang yang banyak berdusta dikutuk oleh Tuhan, yaitu orang-orang yang tenggelam di dalam kebodohan lagi lalai.

Kata *yakhrushûna* (يَخْرُصُوْنَ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 116 disebut dalam konteks pembicaraan tentang ketidakbolehan mengikuti pendapat orang yang dapat menyesatkan dari jalan Allah. Pendapat mereka itu hanyalah sangkaan atau dugaan belaka dan mereka tidak lain berdusta terhadap Allah, seperti menghalalkan memakan apa-apa yang telah diharamkan Allah, mengharamkan apa-apa yang telah dihalalkan Allah, dan menyatakan bahwa Allah memunyai anak.

Kata *takhrushûna* (تَخْرُصُوْنَ) di dalam ayat 148 pada surah yang sama berkaitan dengan orang-orang musyrik yang mengatakan, "Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan nenek moyang kami tidak mempersekutukan Allah dan tidak pula kami mengharamkan sesuatu apa pun. Demikian pula orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (para rasul) sampai mereka merasakan siksaan Kami (Tuhan). Katakanlah: Adakah kamu memunyai suatu pengetahuan sehingga dapat kamu mengemukakannya kepada kami? Kamu tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka dan kamu tidak lain hanyalah berdusta".

Kata *yakhrushûna* (يَخْرُصُوْنَ) di dalam QS. Yûnus [10]: 66 berhubungan dengan pernyataan Tuhan, bahwa orang-orang yang membuat sekutu di luar Allah tidaklah mengikuti suatu keyakinan. Mereka tidak mengikuti kecuali prasangka belaka, mereka tidak lain hanyalah berdusta.

Kata *yakhrushûna* (يَخْرُصُوْنَ) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 20 berkaitan dengan pernyataan orang musyrik yang mengatakan, "Jikalau Allah Yang Maha Pemurah menghendaki, tentulah kami tidak menyembah mereka (malaikat). Mereka tidak memunyai pengetahuan sedikit pun tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga belaka." ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHASAF (خَسَفَ)

Kata *khasaf* berasal dari *khasafa-yakhsifu-khasfan/khusûfan* (خَسَفَ - يَخْسِفُ - خَسْفًا وَخُسُوْفًا), terdiri atas huruf *khâ', sin,* dan *fâ',* yang mengandung arti 'samar' dan 'meresap (di dalam tanah)'. *Al-khasaf* (الخَسَف) berarti 'terbenamnya permukaan tanah'. Istilah *khusûf* (خُسُوْف) dipergunakan untuk gerhana bulan, sedangkan untuk gerhana matahari dikatakan *kusûf* (كُسُوْف). Kata *kusûf* mengandung arti 'tertutupnya cahaya secara keseluruhan', sementara kata *kusf* mengandung arti 'tertutupnya cahaya sebagian'.

Kata *khasf* dan yang seakar dengannya disebutkan sebanyak delapan kali di dalam Al-Qur'an. Rinciannya *khasafa* (خَسَفَ) dua kali (QS. Al-Qashash [28]: 82 dan QS. Al-Qiyâmah [75]: 8), *khasafnâ* (خَسَفْنَا) dua kali (QS. Al-Qashash [28]: 81 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 40), *nakhsif* (نَخْسِفْ) satu kali (QS. Sabâ' [34]: 9), *yakhshifa* (يَخْسِفَ) tiga kali (QS. An-Nahl [16]: 45, QS. Al-Isrâ' [17]: 68, dan QS. Al-Mulk [67]: 16).

Kata *khasafa* di dalam Al-Qur'an ditemukan delapan kali, di antaranya disebutkan untuk menyatakan jenis siksaan Allah berupa pembenaman ke dalam bumi, baik yang telah terjadi maupun yang masih berupa ancaman. Satu kali disebutkan berhubungan dengan peristiwa Hari Kiamat, yaitu pada QS. Al-Qiyâmah [75]: 8, yang menyatakan bahwa bila kiamat terjadi, cahaya bulan akan hilang.

Di dalam surah Al-'Ankabût [29]: 40, Allah menyebutkan empat macam siksaan yang ditimpakan kepada orang-orang yang durhaka. Keempat macam azab itu adalah: a. berupa *hâshib* (حَاصِب = hujan batu kerikil), ditimpakan kepada kaum 'Âd, umat Nabi Hud; b. *shaihah* (صَيْحَة = suara keras mengguntur), ditimpakan kepada kaum Tsamud, umat Nabi Shaleh; c. *khasf* (خَسْف = pembenaman ke dalam bumi), ditimpakan kepada Qarun, salah seorang kaum dan keluarga Nabi Musa; d. *gharq* (غَرْق = ditenggelamkan di laut), dialami, antara lain, oleh umat Nabi Nuh, Firaun, dan Haman.

Qarun, yang kisahnya diabadikan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 81, memang ditenggelamkan Tuhan ke bumi; hal itu dapat ditelusuri sebab-sebabnya dengan menelaah beberapa ayat

Khashîm

sebelumnya. Ayat-ayat tersebut menginformasikan, bahwa Qarun membanggakan harta kekayaannya yang melimpah ruah, tidak mau mendengar segala nasihat yang diberikan kepadanya; bahkan, ia menyatakan bahwa harta yang diperolehnya itu berkat ilmu pengetahuan yang ia miliki dan harta kekayaannya itu dipamerkan di tengah-tengah masyarakat dengan segala kemegahannya. ❖ *Baharuddin HS* ❖

KHASHÎM (خَصِيْم)

Kata *khashîm* (خَصِيْم) berasal dari kata kerja *khashama-yakhshumu-khashman wa khushûman* (خَصَمَ – يَخْصُمُ – خَصْمًا – وَ خُصُوْمًا). Kata *khashama* (خَصَمَ) dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak 17 kali di dalam Al-Qur'an. Dari jumlah tersebut, delapan kali di antaranya di dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]:19, Qâf [50]: 28, Az-Zumar [39]: 31, Âlî 'Imrân [3]: 44, asy-Syu'arâ' [26]: 96, an-Naml [27]: 45, Shâd [38]: 69, serta Yâsîn [36]: 49. Lima kali disebut di dalam bentuk *ism mashdar* (kata dasar), yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 204, Az-Zukhruf [43]: 18, Shâd [38]: 21 dan 64 serta Al-Hajj [22]: 19. Empat kali sisanya disebutkan Al-Qur'an di dalam bentuk *ism fâ'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku), yaitu QS. Az-Zukhruf [43]: 58, an-Nahl [16]: 4, an-Nisâ' [4]: 105, Yâsîn [36]: 77.

Secara bahasa, kata *khashama* berarti *'jadala'* (جَدَلَ) atau berdebat dengan mengemukakan argumentasi, dan *'naza'a'* (نَزَعَ) atau membantah. Pada asalnya kata ini digunakan untuk pengertian 'melipat'. Lalu pengertian ini berkembang menjadi 'setiap orang yang berdebat dengan orang lain untuk maksud dan tujuan agar lawannya dapat dikalahkannya dengan segala macam argumentasi yang dikemukakannya'. Pengertian ini sebenarnya tidak keluar dari pengertian 'melipat', karena di dalam perdebatan tersebut masing-masing pihak ingin menyelesaikan perdebatannya untuk kemenangannya, sebagaimana halnya orang yang melipat kain atau kertas.

Kata *khashîm* (خَصِيْم) merupakan *shîghatul-mubâlaghah* (صِيْغَةُ الْمُبَالَغَة) yang berarti 'banyak membantah'. Kata *khashama* di dalam berbagai turunannya tadi digunakan Al-Qur'an untuk beberapa konteks.

Pertama, menjelaskan sifat dasar manusia yang suka mendebat atau membantah. Di dalam QS. An-Nahl [16]: 4 dan Yâsîn [36]: 77, Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari air mani, lalu tiba-tiba ia menjadi pembangkang atau pembantah yang nyata.

Kedua, menjelaskan pertengkaran atau perdebatan di akhirat, antara manusia yang disesatkan oleh iblis dengan iblis yang telah menyesatkannya. Mereka saling menyalahkan dan membela diri. QS. Qâf [50]: 28, Az-Zumar [39]: 31, Asy-Syu'arâ' [26]: 96 dan Shâd [38]: 64 menjelaskan bahwa manusia dan iblis kelak akan dicampakkan ke dalam neraka. Di neraka nanti manusia akan marah kepada iblis yang telah mencelakakannya. Namun iblis membela diri dan tidak bertanggung jawab atas perbuatannya, karena ia hanya mengajak, tidak pernah memaksa manusia untuk mengikuti ajakannya.

Ketiga, menjelaskan perdebatan dan bantahan orang-orang kafir terhadap nabi, termasuk Nabi Muhammad saw. dan umatnya yang disertai sikap permusuhan mereka kepada ajaran yang dibawanya. Ini terlihat umpamanya di dalam QS. An-Naml [27]: 45 yang menjelaskan tentang seruan Nabi Shaleh as. kepada umatnya untuk beriman kepada Allah. Namun sebagian mereka menolak seruannya dan umatnya pun terpecah menjadi dua kelompok yang bermusuhan. Demikian juga penjelasan Al-Qur'an di dalam QS. Al-Hajj [22]: 19 tentang perdebatan orang Mukmin dan orang kafir (Yahudi). Orang Yahudi mengklaim bahwa agama dan kitab suci mereka lebih dahulu diturunkan Allah dari pada agama dan kitab suci umat Islam. Namun orang Mukmin menjawab bahwa mereka beriman kepada Allah, malaikat, kitab, dan para rasul-Nya, sementara orang Yahudi mendustai sebagian rasul Allah dan kitab yang mereka bawa.

Perdebatan lain juga dijelaskan Al-Qur'an antara Nabi Muhammad saw. dengan orang kafir Quraisy tentang masalah Isa as. Nabi menegas-

kan bahwa mereka dan berhala sembahan mereka akan dibakar bersama-sama di dalam api neraka. Salah seorang di antara mereka, Abdullah ibn Az-Zabari menjawab bahwa Nabi Isa pun akan dibakar di neraka karena disembah oleh pengikutnya. Mendengar jawaban tersebut Nabi terdiam sehingga Allah menurunkan QS. Az-Zukhruf [43]: 58. Ayat ini menunjukkan bahwa bantahan mereka hanyalah untuk mempermainkan Nabi, bukan mencari kebenaran, mereka tidak akan beriman. Di samping itu, jalan pikiran mereka juga salah, karena Nabi Isa tidak mengetahui dan tidak pernah setuju kalau dirinya menjadi sembahan orang.

Perdebatan lain di dalam konteks ketiga ini adalah pandangan orang kafir Quraisy yang menganggap bahwa Allah memiliki anak wanita (QS. Az-Zukhruf [43]: 18), bantahan mereka tentang kebenaran Hari Kiamat (QS. Yâsîn [36]: 49), dan pembangkangan orang munafik yang pandai menyembunyikan kebenciannya kepada umat Islam dengan kata-kata yang memikat (QS. Al-Baqarah [2]: 204).

Keempat, menjelaskan perdebatan antara dua pihak atau lebih dalam masalah hukum. Ini diungkapkan Al-Qur'an mengenai perdebatan dua orang yang berperkara datang kepada Nabi Daud, (QS. Shâd [38]: 21 dan 22); dan kisah seorang Yahudi dan munafik yang berperkara dalam masalah pencurian baju besi (QS. An-Nisâ' [4]: 105). Kejadiannya berawal ketika seorang munafik bernama Tukmah mencuri baju besi seseorang. Lalu ia menyimpannya di rumah seorang Yahudi. Ia menuduh Yahudi tersebutlah yang mencurinya, karena barang tersebut berada di rumahnya. Ketika Nabi Muhammad saw. hendak memutuskan hukuman untuk Yahudi, turunlah ayat tersebut yang menyatakan bahwa Tukmah lah yang telah mencurinya. Ayat ini juga melarang Nabi menjadi orang yang menentang kebenaran untuk membela Tukmah yang khianat.

Demikian pula dengan perdebatan tentang siapa yang berhak mengasuh Maryam (QS. Âli 'Imrân [3]: 44). Mereka akhirnya menempuh jalan undian agar orang yang mengasuh Maryam dipilih secara adil dan tepat.

Keempat konteks tersebut di atas tidak terlepas dari pengertian kebahasaan kata *khashama*, yaitu 'berdebat dengan mengemukakan argumentasi'.

❖ *Ahmad Husein Ritonga dan Muhammad Iqbal* ❖

KHÂSHSHAH (خَاصَّة)

Kata *khâshshah* (خَاصَّة) adalah *ism fâ'il* (اِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata *khashsha, yakhushshu, khushûshan, khâshshun wa khâshshatun* (خَصَّ – يَخُصُّ – خُصُوْصًا – خَاصٌّ وَخَاصَّةٌ). Secara bahasa, kata *khashsha* menurut Ibnu Faris berarti 'lubang', 'celah' atau 'sumbing'. Secara istilah, kata *khashsha* menurut Ibrahim Anis dan Ar-Raghib Al-Ashfahani berarti 'kebalikan *umum*' (*khilâful-'âmmah* = خِلاَفُ الْعَامَّةِ), yaitu tertentu, atau biasa disebut 'khusus'. Bila dikatakan *khashshashasy syai'* (خَصَّصَ الشَّيْءَ) berarti 'ia menentukan sesuatu'. Bila disebut *khashshahû bil wuddi au ikhtashshahû bih,* (أَوْ اِخْتَصَّهُ بِهِ خَصَّهُ بِالوُدِّ) berarti 'ia mencintai itu, bukan yang lain'.

Kata lain yang seasal dengan *khâshshah* (خَاصَّة) ialah *khashâshah* (خَصَاصَة) yang berarti 'sangat fakir', 'memerlukan sesuatu' dan 'keadaan yang buruk' (*syiddatul-faqri wal-hâjat ilasy-syai' sûil-hâl*= شِدَّةُ الْفَقْرِ وَالْحَاجَةِ إِلَى الشَّيْءِ وَسُوْءِ الْحَالِ). *Al-Khushshu* (الْخُصُّ) berarti 'rumah yang terbuat dari kayu atau bambu', atau 'rumah yang diberi atap dengan kayu'. 'Kedai khamar' (tempat menjual tuak) juga disebut *khushshu* (خُصٌّ) meskipun tidak terbuat dari bambu.

Kata *khâshshah* (خَاصَّة) hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 25. Kata *yakhtashshu* (يَخْتَصُّ) di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 105 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 74. Kata *khashâshah* (خَصَاصَة) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 9.

Kata *khâshshah* (خَاصَّة) yang disebut di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 25 berhubungan dengan fitnah atau siksaan yang terjadi pada suatu

tempat, tidak hanya menimpa orang-orang yang bersalah, tetapi juga menimpa anggota masyarakat lainnya.

Di dalam kitab *Mukhtashar Majma' Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân* disebutkan, orang Mukmin diperintahkan agar tidak membiarkan kemungkaran terjadi di hadapan mereka karena hal itu akan menyebabkan turunnya azab Tuhan secara umum, baik terhadap orang yang bersalah maupun tidak bersalah. Orang yang berlaku zalim diazab karena kesalahan mereka, sedangkan orang Mukmin yang tidak bersalah sebagai pelajaran bagi mereka.

Muhammad Husain Ath-Thabatabai menyebutkan di dalam tafsirnya, adanya perintah yang bersifat umum agar semua orang waspada terhadap bahaya menunjukkan bahwa cobaan/siksaan itu meskipun ditujukan untuk orang-orang tertentu; namun, bahayanya akan menimpa masyarakat luas juga. Oleh karena itu semua umat harus menolak kemungkaran dan memadamkan apinya sesuai dengan tugas *amar ma'rûf, nahî munkar* (menyerukan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar) yang diwajibkan Allah kepada mereka.

Muhammad Rasyid Ridha menafsirkan ayat ini dengan mengatakan, "Hendaklah kamu takut dan waspada terhadap fitnah nasional dan fitnah agama yang bersifat umum, yang terjadi karena pertentangan kepentingan mengenai kekuasaan, kepemimpinan, atau karena perpecahan di dalam bidang agama dan syariat dengan terpecahnya umat atas dasar aliran dan mazhab. Akibat dan pengaruh dari kezaliman dan kesalahan umat tersebut akan dirasakan di dunia ini". Karena itu, di dalam ayat ini disebut dengan kata "fitnah", bukan "dosa dan maksiat." Rasyid Ridha mengutip hadits Nabi yang berasal dari Adi bin Umairah yang mendengar Rasulullah bersabda, "Tuhan tidak menyiksa masyarakat umum karena kesalahan orang-orang tertentu, kecuali kalau mereka melihat kemungkaran terjadi padahal mereka mampu mencegahnya. Bila hal ini terjadi, maka siksa Allah akan menimpa mereka secara keseluruhan."

Kata *yakhtashshu* (يَخْتَصُّ) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 105 berhubungan dengan rahmat (kenabian) yang diberikan Allah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya meskipun mereka itu orang kafir, ahli kitab, dan/atau orang musyrik yang tidak menyukai-Nya. Kata *yakhtashshu* yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 74 juga berhubungan dengan rahmat yang diberikan Allah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya.

Firman Allah di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 9 bekaitan dengan kebaikan hati orang-orang Anshar yang suka membantu dan memberikan pertolongan kepada orang-orang Muhajirin meskipun mereka di dalam keadaan susah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

KHATAM (خَتَمَ)

Kata *khatam* (خَتَمَ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 40. Kata lain yang seakar dengan kata itu disebut tujuh kali. Kata *khatama* (bentuk *fi'l mâdhî*) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 7, QS. Al-An'âm [6]: 46, dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 23. Kata *nakhtimu* (*fi'l mudhâri'* terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 65), *yakhtimu* disebut di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 24, *khitâm* dan *makhtûm* disebut di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 26 dan 25.

Menurut bahasa, makna asal berbagai kata yang bersumber pada *khatama*, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Faris, mengacu pada pengertian 'sampai di akhir sesuatu'. Meskipun konjugasi yang berbeda telah menyebabkan perubahan atau pergeseran makna dari makna asal ke makna lain; namun, makna asal itu tetap saja masih melekat pada kata-kata itu. Di dalam Al-Qur'an *dan Terjemahnya*, kata *khatam* (*Al-nabiyyîna*) diartikan: penutup (nabi-nabi). Pengertian ini tidak lepas dari makna dasar di atas karena penutup menandakan bahwa sesuatu telah mencapai akhirnya. Kata *khatama, yakhtimu,* dan *takhtimu* diartikan 'mengunci mati', 'menutup', 'menyegel', dan 'mengelak'. Penguncimatian, penutupan, penyegelan atau pengelakan dilakukan pada akhir atau ujung suatu perbuatan.

Demikian pula kata *khitam* yang berarti 'sesuatu yang disegel atau dilak', dan *makhtûm* yang juga berarti 'sesuatu yang disegel atau dilak'. Segel atau lak ditempatkan pada penutup atau akhir sesuatu. Bagian yang disegel atau dilak adalah tutupnya, ujungnya, atau akhirnya.

Khâtam (خَتَم) di dalam Al-Qur'an dikemukakan untuk menjelaskan status Nabi Muhammad saw. sebagai Rasulullah dan sebagai penutup nabi-nabi. Sebagai penutup nabi-nabi, beliau adalah nabi yang terakhir. Ini berarti setelah beliau tidak akan ada nabi yang diutus untuk menyampaikan risalah. Dengan demikian, pengakuan beberapa orang sesudahnya sebagai nabi yang menerima wahyu dari Allah, tidak dapat dibenarkan Al-Qur'an.

Selanjutnya, kata *khatama-yakhtimu* dipergunakan untuk menjelaskan penghukuman Allah kepada orang-orang kafir dan zalim yang sesat dan terus menerus berada di dalam kelaliman dan kesesatan mereka. Allah mengunci mati dan menutup hati dan pendengaran mereka sehingga tidak mendengar dan tidak mau menerima hal-hal yang baik atau nasihat untuk menyadarkan mereka. (QS. Al-Baqarah [2]: 7).

Firman Allah tersebut merupakan isyarat tentang sunnatullah yang berlaku pada manusia, yaitu: apabila menusia terus-menerus meyakini suatu kebatilan dan terus berada di dalam kemaksiatan tanpa kemauan untuk berpaling pada kebenaran maka kebiasaan tersebut akan mengakibatkan pikiran dan hatinya terpola sedemikian rupa sehingga ia menganggap kebatilan yang diyakininya dan kemaksiatan yang diperbuatnya itu sebagai kebenaran dan kebaikan itu sendiri. Sikap semacam ini akan mengkristal di dalam hatinya, seakan-akan tersegel di dalam hatinya, sehingga tidak akan berubah lagi.

Kata *nakhtimu* dipergunakan Al-Qur'an untuk menerangkan keadaan orang-orang kafir pada Hari Kiamat. Di sana mulut mereka ditutup supaya tidak berdusta, dan tangan mereka bercerita tentang perilaku mereka di dunia, sementara kaki mereka memberikan kesaksian terhadap cerita itu (QS. Yâsîn [36]: 65).

Berbeda dengan kata-kata di atas, *khitâm* dan *makhtûm* dipergunakan Al-Qur'an untuk menerangkan kondisi orang-orang Mukmin yang berbakti kepada Allah pada Hari Kiamat kelak. Di situ mereka memperoleh kesenangan, kenikmatan, dan kebahagiaan hidup yang dilambangkan dengan kelezatan menikmati khamar dari botol yang masih tersegel dan segelnya berbau harum, seharum minyak kesturi. (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 25-26),

Pilihan khamar yang biasa diartikan dengan minuman keras untuk menggambarkan kenikmatan di surga tidak terlepas dari tradisi bangsa Arab awal Islam yang menjadikannya sebagai suguhan yang lezat. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

KHATHFAH (خَطْفَة)

Kata *khathfah* (خَطْفَة) dengan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali, di antaranya di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 10 dan QS. Al-Hajj [22]: 31.

Kata tersebut terdiri dari *khâ'*, *thâ'*, dan *fâ'* (*khathafa*), yang memberikan makna 'terjadinya sesuatu dengan cara yang amat cepat'. Kata tersebut digunakan untuk menyatakan 'kecepatan burung terbang' atau 'kecepatan sambaran kilat yang demikian hebat sehingga membuat mata sulit mengikutinya'. Sebutan yang sama juga diberikan terhadap 'unta yang cepat larinya'.

Dalam konteks pembicaraan di dalam Al-Qur'an paling tidak ada tiga maknanya:

1. 'Menyambar dengan cepat', terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 20 dan QS. Al-Hajj [22]: 31. Ayat pertama menggambarkan betapa kilat hampir saja menyambar penglihatan orang-orang munafik. Kemudian, di dalam ayat kedua dikemukakan perumpamaan orang yang mempersekutukan Allah dengan sesuatu; maka, ia seolah-olah terjatuh dari langit, lalu disambar oleh burung.
2. 'Merampok/menculik', di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 67, Allah memberikan keterangan bahwa kota Mekkah adalah kota

Khâthi'ah

yang aman dan tenteram, sementara masyarakat sekitarnya dalam kondisi saling merampok. Pada ayat lain dikemukakan betapa pada mulanya kaum Muslim sewaktu berada di Mekkah merasa terancam jiwanya dengan diculik oleh orang-orang kafir Quraisy di QS. Al-Anfâl [8]: 26.

3. 'Diusir', di dalam QS. Al-Qashash [28]: 57. Di dalam ayat ini disebutkan bahwa orang-orang kafir berkata, "Jika kami mengikuti petunjuk bersama kamu niscaya kami akan diusir dari negeri kami".

Ketiga pengertian yang berbeda di atas tidak menyimpang dari pengertian asalnya, yakni dengan cara yang amat cepat. 'Sambaran, merampok/mencuri atau seseorang diusir dari tanah airnya' semuanya berjalan dengan cepat.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KHÂTHI'AH (خَاطِئَة)

Kata *khâthi'ah* (خَاطِئَة) terambil dari kata *khatha'a - yakhtha'u* (خَطَأً - يَخْطَأُ), berakar dari huruf-huruf *khâ'* (خَاء), *thâ'* (طَاء), dan *hamzah* (هَمْزَة), yang mengandung makna 'kesalahan' dan 'kedurhakaan'. Kata *khâthi'ah* digunakan untuk menunjuk kepada seseorang yang telah mengetahui suatu larangan dari Tuhan, namun ia tetap melakukannya. Ia sejak semula bermaksud buruk dan tidak sedikit pun memiliki i'tikad baik. Pelakunya disebut *khâthi'* (خَاطِئ), yang oleh Ahmad Warson Munawwir diterjemahkan sebagai *al-mudznib* (اَلْمُذْنِب), yakni 'orang yang berbuat dosa'.

Kata *khâthi'ah* (خَاطِئَة) ditemukan hanya dua kali di dalam Al-Qur'an. **Pertama**, pada QS. Al-Hâqqah [69]: 9. Ayat ini bebicara tentang Firaun dan penduduk negeri-negeri yang dijungkirbalikkan oleh Tuhan karena kesalahan mereka yang keterlaluan. **Kedua**, pada QS. Al-'Alaq [96]: 15-16. Ayat ini berbicara tentang Abu Jahl.

Hamka di dalam *Tafsir Al-Azhar*, menjelaskan bahwa Firaun ialah gelar panggilan bagi raja-raja dari negeri Mesir di zaman purbakala. Akan tetapi, yang terkenal yang terkenal di antara mereka ialah Firaun yang dihadapi oleh Nabi Musa dan saudaranya, Nabi Harun. Adalah suatu keberanian luar biasa yang dianugerahkan Tuhan kepada Musa di dalam menghadapi seorang raja zaman purbakala yang memunyai kepercayaan serta menanamkan kepercayaan itu pula kepada rakyatnya bahwa ia adalah Tuhan. Yang dimaksud dengan *"wa man qablahû"* (وَمَنْ قَبْلَهُ = dan orang-orang yang sebelumnya)—pada ayat pertama—ialah raja Namruz yang ditantang keras oleh Nabi Ibrahim. Adapun yang dimaksud dengan *"wal-mu'tafikâtu bil-khâthi'ah"* (وَٱلْمُؤْتَفِكَتُ بِٱلْخَاطِئَةِ = dan [penduduk] negeri-negeri yang dijungkirbalikkan karena kesalahan yang besar) ialah kaum yang didatangi oleh Nabi Luth di negeri-negeri Sodom dan Gomorah, dua negeri berdekatan yang telah dijangkiti oleh suatu penyakit yang amat keji, yaitu laki-laki menyetubuhi sesamanya laki-laki (homoseksualitas). Negeri-negeri itu dijungkirbalikkan oleh Tuhan karena jiwa penduduknya pun telah jungkir balik. Mereka lebih menyukai dubur sesamanya laki-laki daripada faraj perempuan. Di dalam hal ini, mereka berbuat *khâthi'ah* (خَاطِئَة).

M. Quraish Shihab di dalam tafsirnya, menegaskan bahwa Abu Jahl—pada ayat kedua—disebut sebagai *khâthi'* (خَاطِئ), bahkan *khâthi'ah* (خَاطِئَة). Ini berimplikasi bahwa ia sejak semula tidak memiliki iktikad baik dan kedurhakaannya telah dilakukan secara berulang-ulang, bahkan telah menjadi kebiasaannya. Inilah yang kemudian merupakan sebab dikeluarkannya ancaman tersebut, sekaligus yang mengakibatkan ia terseret dan tersiksa.

Menurut Al-Maraghi, di dalam ayat tersebut jelas terkandung ancaman serta peringatan bagi orang yang berbuat dosa, yakni bahwa orang kafir tidak akan bisa terus-terusan dalam kebodohan, ketakaburan, dan kelaliman. Allah bersumpah, jika ia tidak berhenti dari kesesatan dan tidak berhenti melarang orang shalat atau mengabdi kepada Allah maka Aku (Allah) akan menghukumnya dengan berbagai siksaan yang pedih, yaitu dengan menarik ubun-ubunnya dan membakarnya sehingga hangus kulitnya. Kedurhakaan dinisbahkan kepada ubun-ubun atau

pendurhaka sebagai pemilik ubun-ubun; sebab, di dalam ubun-ubun itulah sumber kebohongan dan ketakaburan.

Dalam kaitan itu, perlu dikemukakan pendapat M. Quraish Shihab bahwa Allah swt. tidak menjatuhkan hukuman-Nya kepada seseorang yang salah (keliru) yang sebetulnya bermaksud baik; bahkan, Dia tidak menjatuhkan hukuman-Nya kepada seseorang yang hanya sekali atau dua kali melakukan dosa. Sanksi dan hukuman-Nya hanya tertuju kepada mereka yang telah berulang-ulang melakukan pelanggaran (*khâthi'* dan atau *khâthi'ah*). Ibnu Hazm meriwayatkan bahwa suatu ketika seorang pencuri dibawa ke hadapan Abubakar ra., yang tatkala hendak dijatuhi hukuman potong tangan, ia menangis sambil berkata, "Ini adalah kali pertama aku mencuri." Abu Bakar menjawab, "Engkau berbohong! Sesungguhnya demi Tuhan yang menguasai diriku, Dia tidak menjatuhkan hukuman-Nya (di dalam arti, sampai engkau sekarang tertangkap dan sebentar lagi akan dijatuhi hukuman Tuhan) pada dosa pertama yang dilakukan seseorang." Tertangkapnya pencuri itu adalah karena sebenarnya ia telah berulang-ulang melakukan pencurian. Peristiwa serupa juga dialami oleh Khalifah Umar dan Ali ra. Ali berkata, "Tuhan Maha Penyantun, sehingga Dia tidak akan menjatuhkan sanksi hukum kepada seseorang karena dosa yang baru dilakukannya pertama kali." Di dalam hal ini, kemudian dibuktikan sendiri oleh salah seorang tertuduh pada masa kedua khalifah itu; dan ketika akan dijatuhi hukuman, 'Ali bertanya kepadanya, "Demi Tuhan, aku mengharap Engkau menjawab pertanyaanku dengan jujur, sudah berapa kali engkau mencuri?" Si terhukum menjawab, "Sudah dua puluh satu kali." Dua puluh satu kali berarti berulang-ulang dan telah menjadi kebiasaan sehingga wajar bila dikenakan hukuman. Pengertian semacam inilah yang ingin digambarkan oleh kata *khâthi'ah* (خَاطِئَة). ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

KHATTÂR (خَتَّار)

Kata *khattâr* (خَتَّار) adalah bentuk superlatif *(mubâlaghah)* dari *khâtir* (خَاتِر). Berasal dari akar kata *khâ, tâ', dan râ'* dengan wazan *khatara - yakhturu - khatran* (خَتَرَ – يَخْتُرُ – خَتْرًا). Dalam Al-Qur'an disebut satu kali, di dalam surah Luqmân [31]: 32.

Kata *khattâr* (خَتَّار) menunjukkan arti kelebihan/puncak di dalam bidangnya. Sedang makna dasarnya adalah suatu kelemahan yang melekat pada diri orang yang sebelumnya kuat. Ungkapan *khatarar rajulu fi ma'îsyatih* (خَتَرَ الرَّجُلُ فِى مَعِيْشَتِهِ) digunakan untuk menggambarkan seseorang yang kuat/mampu untuk bekerja, tetapi senantiasa diselimuti oleh rasa malas. Selain itu, juga bisa bermakna 'pengkhianat', yang seringkali ingkar tehadap janji yang dibuatnya. Jadi, kalau kata tersebut diartikan dengan 'lemah', maka puncak kelemahan adalah *khattâr* (خَتَّار), demikian juga halnya bila diartikan dengan 'pengkhianat', maka kata *khattâr* (خَتَّار) bermakna 'puncak dari sifat pengkhianat yang tidak ada bandingnya'.

Kalau dilihat, makna ayat 32 QS. Luqman [31] lebih relevan dengan pengertian kedua, karena ayat tersebut menggambarkan betapa seseorang yang sedang dalam pelayaran di lautan lepas diempas ombak yang sangat kuat. Pada saat-saat genting itu mereka berdoa kepada Allah dengan ikhlas, bahwa mereka akan berlaku baik dan senantiasa taat kepada Allah bila mereka terhindar dari bahaya yang sedang mengancam, tetapi ternyata setelah lepas dari bahaya tersebut mereka melupakan janji dan keikhlasan mereka untuk tunduk kepada Allah. Pengertian pertama dari kata tersebut juga bisa digunakan karena salah satu sikap kelemahan yang tidak ada bandingnya adalah sikap ingkar janji dan tidak menyadari apa yang pernah dijanjikannya di saat ia mengalami kesulitan karena sewaktu ia telah terlepas dari ancaman yang melanda ia lupa akan janji-janjinya.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KHAUDH (خَوْض)

Kata *khaudh* (خَوْض) adalah bentuk *Mashdar* dari *khâdha – yakhûdhu – khaudhan wa khiyâdhan*

Khauf

(خَاضَ – يَخُوْضُ – خَوْضًا وَخِيَاضًا) yang berarti 'masuk' atau 'mencampur'. Kata *khaudh* di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 12 kali.

Ar-Raghib Al-Ashfahani menyebutkan kata *khaudh* berarti 'masuk ke dalam air dan berjalan di dalamnya'. Sementara itu, Al-Qurthubi di dalam tafsirnya mengatakan bahwa pada mulanya kata *khaudh* dipakai khusus berkenaan dengan air. Apabila dikatakan *khâdha Muhammad*, tanpa penjelasan maka yang dimaksudkan adalah 'Muhammad masuk ke dalam air'. Akan tetapi, pengertian kata tersebut berkembang sehingga tidak hanya terbatas pada air saja; bahkan, menjangkau semua yang dapat berfungsi menututpi sesuatu sebagaimana air menutupi dasar tempatnya. Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa kata *khaudh* berarti *khalath* (خَلَط = mencampur), sedangkan Ibnu Faris, di dalam *Mu'jam Al-Maqqâyîs Al-Lughah* mengatakan arti dasar kata *khaudh* adalah 'masuk' dan 'mencampur'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khaudh* disebut di dalam pembicaraan tentang celaan terhadap perbuatan orang-orang munafik yang sesat dan tetap "tenggelam" di dalam kesesatan, seperti di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 83 dan QS. Ath-Thûr [52]: 12; dan larangan melakukan perbuatan keji tersebut, seperti QS. An-Nisâ' [4]: 140 dan QS. Al-An'âm [6]: 68.

Mereka mempermainkan dan memperolok-olokkan ayat-ayat Allah sehingga mereka tetap tenggelam di dalam kesesatan sampai memasuki pembicaraan yang lain, yang tidak memperolok-olokkan ayat-ayat Allah swt. tersebut, seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 68 dan 91 serta QS. At-Taubah [9]: 65 dan 69. ❖ *Cholidi* ❖

KHAUF (خَوْف)

Khauf merupakan *Mashdar* (infinitif) dari kata kerja *khâfa* (خَافَ), *yakhâfu* (يَخَافُ). Bentuk *Mashdar* lainnya adalah *khîfah* (خِيْفَة) dan *makhâfah* (مَخَافَة). Adapun bentuk pelaku dari kata *khauf* adalah *khâ'if* (خَائِف) atau *khuyyaf* (الخُيَّف) di dalam bentuk *mufrad* (tunggal). Bentuk jamaknya adalah *khuwwaf* (خُوَّف), *khuyyaf* (خُيَّف), *khiyyaf* (خِيَّف), dan *khâifûn* (خَائِفُوْنَ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *khauf* (خَوْف) di dalam berbagai bentuknya terdapat di dalam 124 ayat. Sejumlah delapan belas ayat menggunakan bentuk *fi'l-mâdhî* (فِعْل مَاض= kata kerja masa lalu), 60 ayat dengan bentuk *fi'l-mudhâri'* (فِعْل مُضَارِع= kata kerja masa kini), 34 ayat dengan bentuk *Mashdar* (infinitif), satu ayat dengan bentuk *fi'lul-amr* (فِعْلُ الأَمْرِ = kata kerja perintah), 8 ayat dengan bentuk *fi'lun-nahy* (فِعْلُ النَّهْيِ = kata kerja larangan) dan tiga ayat dengan bentuk *ismul-fâ'il* (إِسْمُ الفَاعِلِ = kata pelaku).

Secara etimologi, kata *khauf* berarti *al-faza'* (الفَزَعُ = takut/khawatir), *al-qatl* (القَتْلُ = pembunuhan), *al-'ilm* (العِلْمُ = pengetahuan), dan *adîmul-ahmar* (أَدِيْمُ الأَحْمَرِ = kulit merah yang disamak). Secara terminologi, *khauf* memunyai arti:

اِنْفِعَالٌ فِى النَّفْسِ يَحْدُثُ لِتَوَقُّعِ مَا يَرِدُ مِنَ الْمَكْرُوهِ أَوْ يَفُوْتُ مِنَ الْمَحْبُوبِ

(Infi'âlun fin-nafs yahdutsu li tawaqqu'i mâ yaridu minal-makrûh au yafûtu minal-mahbûb)

"Kondisi (bisikan) kejiwaan yang timbul sebagai akibat dari dugaan akan munculnya sesuatu yang dibenci atau hilangnya sesuatu yang disenangi."

Al-Ashfahani menyatakan bahwa *khauf* adalah:

تَوَقُّعُ مَكْرُوْهٍ عَنْ أَمَارَةٍ مَظْنُوْنَةٍ أَوْ مَعْلُوْمَةٍ كَمَا أَنَّ الرَّجَاءَ وَالطَّمَعَ تَوَقُّعُ مَحْبُوْبٍ عَنْ أَمَارَةٍ مَظْنُوْنَةٍ أَوْ مَعْلُوْمَةٍ فِى الأُمُوْرِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالأُخْرَوِيَّةِ

(Tawaqqu'u makrûhin 'an amâratin mazhnûnatin aw ma'lûmatin, kamâ anna ar-rajâ' wath-thama'a tawaqqu'u mahbûbin 'an amâratin mazhnûntin aw ma'lûmatin fi al-umûr ad-dunyâwiyyah wa all-ukhrâwiyyah).

"Perkiraan akan terjadinya sesuatu yang dibenci karena pertanda yang diduga atau diyakini, sebagaimana harapan dan hasrat tinggi itu adalah perkiraan akan terjadinya sesuatu yang disenangi karena pertanda yang diduga atau diyakini, baik dalam urusan duniawi maupun ukhrawi."

Ia pun melihat ada dua istilah yang berkaitan dengan masalah ini, yakni *al-khauf minallâh* (الخَوْفُ مِنَ اللهِ = takut dari Allah) dan *at-*

Khauf

takhwîf minallâh (التَّخْوِيْفُ مِنَ اللهِ = membuat seseorang takut akan Allah).

Al-khauf minallâh (الخَوْفُ مِنَ اللهِ = takut kepada Allah) bukanlah berupa ketakutan kepada Allah yang tergetar dan terasa di dada manusia seperti takut kepada singa. Yang dimaksudkan dengan hal ini adalah menahan diri dari perbuatan maksiat dan selanjutnya mengarahkannya untuk tunduk dan patuh kepada Allah. Oleh karena itu, tidaklah disebut sebagai orang takut (*khâif* / خَائِفٌ), bila belum sanggup menghilangkan perbuatan-perbuatan dosa. Adapun *at-takhwîf minallâh* (التَّخْوِيْفُ مِنَ اللهِ = membuat seseorang takut akan Allah) adalah perintah agar tetap melaksanakan dan memelihara kepatuhan kepada-Nya seperti firman-Nya di dalam QS. Az-Zumar [39]: 16 yang berbunyi, *dzâlika yukhawwifullâhu bihi 'ibâdahu, ya 'ibâdi fattaqûn* (ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ ۚ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ = Demikianlah Allah membuat takut hamba-hamba-Nya dengan azab itu. Maka bertakwalah kepada-Ku hai hamba-hamba-Ku).

Fakhruddin Ar-Razi di dalam menafsirkan kata *al-khauf* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 155, menjelaskan ssecara terinci asal usul "takut" tersebut. Ia menyatakan bahwa setiap sesuatu yang dijumpai manusia, baik sesuatu yang dibenci maupun yang dicintainya, akan terbagi menjadi tiga. **Pertama**, *maujûd fîl-hâl* (مَوْجُوْد فِي الحَالِ = ada (terasa) pada saat itu juga). **Kedua**, *maujûd fîl-mâdhî* (مَوْجُوْد فِي المَاضِي = ada [terasa] pada masa yang lampau). **Ketiga**, *maujûd fîl-mustaqbal* (مَوْجُوْدٌ فِي المُسْتَقْبَلِ = ada [terasa] pada masa yang akan datang).

Bila muncul dan terasa di dada manusia pada masa yang lampau, maka hal itu disebut dengan *dzikr wa tadzakkur* (ذِكْرٌ وَ تَذَكُّر = peringatan dan nostalgia). Bila terasa ada pada saat itu juga, maka disebut hal itu dengan *dzauq wa wijd* (ذَوْق وَوِجْد = perasaan atau indra) yang merupakan kondisi yang dirasakan oleh tubuh. Bila ia tergetar dan memenuhi hati untuk masa esok, hal itu disebut dengan *intizhâr wa tawaqqu'* (اِنْتِظَار وَ تَوَقُّع = penantian dan harapan).

Selanjutnya, bila sesuatu yang dinantikan itu berupa kebencian yang akan mengakibatkan timbulnya rasa sakit di hati, hal itu disebut dengan *khauf wa isyfâq* (خَوْف وَ اِشْفَاق = takut), sedangkan bila berbentuk kecintaan dan harapan, maka disebut dengan *irtiyâh* (اِرْتِيَاح = kesenangan atau kepuasan hati). Dengan demikian, *al-khauf* (الخَوْفُ = takut) adalah:

تَأَلُّمُ الْقَلْبِ لانْتِظَارِ مَا هُوَ مَكْرُوْهٌ عِنْدَهُ وَ الرَّجَاءُ هُوَ ارْتِيَاحُ الْقَلْبِ لِانْتِظَارِ مَا هُوَ مَحْبُوْبٌ عِنْدَهُ

(ta'allum al-qalb li-ntizhâr mâ huwa makrûhun 'indahu, war-rajâ' huwa irtiyâh al-qalb li-ntizhâr mâ huwa mahbûb 'indahû).
"Takut (al-khauf) *adalah rintihan hati di dalam menunggu sesuatu yang dibenci keberadaannya, sedangkan harapan* (ar-rajâ') *adalah kepuasan hati di dalam menunggu sesuatu yang diinginkan kedatangannya."*

Di dalam Al-Qur'an terdapat enam belas ayat yang kata *khauf* (الخَوْفُ) selalu mendahului kata *al-huzn* (الحُزْن), seperti redaksi ayat yang termaktub dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62, 112, 274, dan 277, *Wa lâ khaufun 'alaihim wa lâ hum yahzanûn* (وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ = Tidak ada rasa takut bagi mereka dan tidak pula mereka bersedih hati). Menurut Ar-Razi bahwa hal ini disebabkan karena sesungguhnya penghilangan sesuatu yang tidak diharapkan mendahului dari sesuatu permohonan apa yang diinginkan. Ini menunjukkan bahwa seorang *mukallaf* (مُكَلَّف = yang dibebani hukum) yang patuh kepada Allah tidak akan menjumpai rasa ketakutan ketika ia berada di dalam kubur pada Hari Kiamat, pada hari perhitungan dan ketika di *shirâth*, seperti terlihat pada firman Allah di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 103,

لَا يَحْزُنُهُمُ ٱلْفَزَعُ ٱلْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ

(lâ yahzunuhumul-faza'u al-akbar wa tatalaqqâhumul-mala'ikatu, hadzâ yaumukumul-ladzî kuntum tû'adûn).
"Mereka tidak disusahkan oleh ketakutan yang besar (pada Hari Kiamat); dan mereka disambut oleh para Malaikat, berkata: Inilah harimu yang telah dijanjikan kepadamu".

Allah menginformasikan melalui Al-Qur'an

agar manusia takut dan waspada kepada beberapa hal, antara lain: takut hanya kepada Allah bukan kepada setan (QS. Âli 'Imrân [3]: 175, QS. Al-An'âm [6]: 80, dan QS. An-Nahl [16]: 50); takut tidak berlaku adil (QS. An-Nisâ' [4]: 3); takut kepada azab (QS. Al-Anfâl [8]: 48, QS. Ar-Ra'd [13]: 13, dan QS. Al-Insân [76]: 10); takut kepada Hari Kiamat (QS. Al-An'âm [6]: 51, QS. Al-A'râf [7]: 59, QS. Yûnus [10]: 15, dan QS. Al-Insân [76]: 10); takut kepada khianat suatu golongan (QS. Al-Anfâl [8]: 58 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 12); takut kepada musuh (musyrik Quraisy) (QS. Al-Anfâl [8]: 26 dan QS. Thâhâ [20]: 68); takut kepada janji (QS. Ibrâhîm [14]: 14); takut kepada kematian (QS. Ibrâhîm [14]: 14, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 14, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 40); takut kepada generasi penerus yang miskin (QS. An-Nisâ' [4]: 9); dan takut kepada pergantian keimanan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 108). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

KHAZÂ'IN (خَزَائِن)

Kata tersebut adalah bentuk jamak dari kata *al-khazînah* yang berarti 'tempat menyimpan sesuatu sehingga terpelihara dari tangan yang usil'. Al-Ashfahani berpendapat, kata tersebut berasal dari *khazana* yang berarti 'menyimpan sesuatu pada perbendaharaannya' dan digunakan pula untuk arti setiap 'penyimpanan', seperti menyimpan rahasia. Ibnu Zakaria menyatakan bahwa kata tersebut juga berasal dari akar kata *kh-z-n* yang makna aslinya adalah 'memelihara sesuatu'. *Khazantu dirhaman* (خَزَنْتُ دِرْهَمًا) berarti 'aku menyimpan uang dirham'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khazâ'in* disebut delapan kali. Dua kali di antaranya dihubungkan dengan Allah, *khazâinullâh*. Di dalam konteks ini kata *khazâ'in* diartikan 'perbendaharaan' yang isinya berbagai peristiwa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Peristiwa tersebut hanya diketahui oleh Allah. An-Nawawi dan Al-Maraghi mengatakan bahwa sungguh pun Nabi memiliki pangkat kenabian atau kerasulan; namun, ia tidak mengetahui perbendaharaan Tuhan. Hadits Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan istilah tersebut adalah *rahmatullâh* (رَحْمَةُ اللهِ = kasih sayang Allah), kekuasaan dan keputusan-Nya. Sementara ada pula mufasir yang mengartikan kata tersebut sebagai 'rezeki untuk makhluk Tuhan'. (Lihat QS. Al-An'âm [6]: 50).

Selanjutnya, dua kali kata *khazâ'in* dihubungkan dengan kata *rahmatullâh* sehingga menjadi *khazâ'in rahmati rabbik*. Di dalam konteks ini kata tersebut berarti 'harta benda' atau 'rezeki yang akan diberikan Allah kepada manusia'. Manusia tidak diberitahu tentang rezekinya itu, karena manusia memunyai sifat enggan membelanjakan hartanya, karena kikir. (QS. Al-Isrâ' [17]: 100).

Apabila pada uraian di atas seluruh kata *khazâ'in* dihubungkan dengan kata Allah maka pada QS. Yûsuf [12]: 15, kata tersebut dihubungkan dengan seorang nabi, dalam hal ini Nabi Yusuf. Kata tersebut digunakan untuk arti 'perbendaharaan yang ada di dunia ini'. Nabi Yusuf pernah diangkat sebagai bendaharawan negeri Mesir karena Yusuf termasuk orang yang cerdas lagi berilmu. ❖ *Abuddin Nata* ❖

KHILÂL (خِلاَل)

Kata *khilâl* (خِلاَل) adalah bentuk jamak dari kata *al-khalal* (الْخَلَل) seperti kata *jibâl* (جِبَال) bentuk jamak dari kata *jabal* (جَبَل). Kata tersebut berarti 'celah', 'lubang', 'sela-sela', atau 'belahan yang terdapat di antara dua benda'.

Di dalam Al-Qur'an kata *khilâl* (خِلاَل) disebut delapan kali, tersebar di dalam tujuh surah dan digunakan untuk mengisahkan berbagai peristiwa dengan arti yang berbeda-beda. **Pertama**, digunakan untuk menunjukkan 'celah-celah yang terdapat pada awan yang saling berhimpitan', dan dari awan itu Allah menurunkan air hujan. (Lihat QS. An-Nûr [24]: 43 dan QS. Ar-Rûm [30]: 48). Di dalam konteks ini Ath-Thabarsi mengartikan *khilâl* (خِلاَل) sebagai 'tempat keluarnya tetesan air hujan'.

Kedua, kata *khilâl* (خِلاَل) digunakan untuk menunjukkan 'celah-celah yang membelah dua buah kebun', dan dari celah-celah itu mengalirlah sungai dengan deras. Kebun-kebun itu kemudian

menjadi subur, pohon-pohonnya berbuah lebat dengan siraman air yang berada di sisinya. Di dalam konteks ini Al-Maraghi mengartikan *khilâl* (خِلاَل) sebagai *wasathul-jannatain* (وَسَطُ الْجَنَّتَيْنِ = pertengahan di antara dua sungai) (Lihat QS. Al-Kahfi [18]: 33).

Ketiga, kata *khilâl* (خِلاَل) digunakan untuk menunjukkan 'celah-celah yang terdapat pada barisan pasukan kaum Muslim'. Ke dalam celah-celah tersebut kemudian masuklah orang-orang munafik untuk membuat kerusuhan dan kekacauan. Di dalam konteks ini Al-Maraghi mengartikan kata *khilâl* (خِلاَل) sebagai 'tempat masuk', yaitu tempat masuknya kaum munafik ke dalam barisan pasukan kaum Muslim (lihat QS. At-Taubah [9]: 47). ❖ *Abuddin Nata* ❖

KHINZÎR (خِنْزِيْر)

Kata *al-khinzîr* (اَلْخِنْزِيْر) adalah bentuk tunggal dari *khanâzîr* (خَنَازِيْر), sebuah kata Arab yang kemungkinan akar katanya berasal dari *khanzara* (خَنْزَرَ). *Khinzîr* adalah 'nama sejenis binatang menyusui, bermulut panjang, berkulit tebal'. Di Indonesia, binatang tersebut dinamai 'babi'. Muhammad Ismail Ibrahim di dalam kitabnya, *Mu'jam Alfâzh wal-A'lâmil-Qur'âniyah* mengatakan bahwa *khinzîr* adalah 'nama jenis binatang yang dianggap najis'. Selain nama binatang, di dalam kitab *Lisânul-'Arab* dikatakan bahwa kata *khinzîr* juga dipakai untuk nama manusia, seperti nama Ibnu Aslam bin Huna'ah Al-Asadi. Selain itu, *al-khanâzîr* juga dipakai untuk penyakit kelenjer (semacam TBC) yang di dalam bahasa Inggris disebut *scrofula*.

Babi (khinzîr) *disebut "rijsun" karena kotor dan berbahaya*

Kata *al-khinzîr* berulang disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 173, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, 60, QS. Al-An'âm [6]: 145, dan QS. An-Nahl [16]: 115. Penyebutan kata tersebut empat kali beriringan dengan kata *al-maitatu* (اَلْمَيْتَةُ = bangkai) dan *ad-dâmu* (الدَّمُ = darah) serta hanya satu kali berpasangan dengan kata *al-qirdatu* (اَلْقِرْدَةُ = kera), yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 60.

Melihat pada teks ayat di dalam Al-Qur'an, tidak ditemukan makna lain dari kata *al-khinzîr* selain dari 'babi'. Disebut-Nya kata *khinzîr* di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan keharaman memakan daging *khinzîr* karena daging tersebut dianggap najis. Untuk memahami kenapa daging babi dikatakan najis, para ulama berbeda pendapat.

Muhammad Abduh mengemukakan beberapa alasan, di antaranya karena babi memakan kotoran, dagingnya mengandung cacing pita yang berbahaya terhadap kesehatan manusia. Kemudian, di samping mengandung lemak, daging babi juga memunyai urat/serat yang keras, yang sulit dihancurkan oleh pencernaan. Alasan lain berdasarkan alasan yang dikemukakan Allah di dalam firman-Nya pada QS. Al-An'âm [6]: 145,

قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ...

(Qul lâ ajidu fi mâ ûhiya ilayya muharraman 'alâ thâ'imin yath'amuhu illâ an yakûna maitatan au daman masfûhan au lahma khinzîrin fainahu rijsun...)
"Katakanlah, "Tidak aku peroleh di dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang ingin memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, darah yang mengalir, atau daging babi karena sesungguhnya semua itu kotor..."

Allah mengatakan, diharamkan-Nya memakan babi karena babi tersebut *rijsun* (najis).

Khithâb

Rijsun bisa dipahami di dalam dua makna, yaitu kotor dan berbahaya (اَلضَرَر). Lafal *rijsun* selalu dikaitkan dengan kejelekannya, baik bendanya itu sendiri maupun maknanya (tidak dijelaskan oleh Muhammad Abduh secara rinci) sehingga najis disebut *rijsun*, dan *adh-dhâr* juga disebut *rijsun*. Seperti firman Allah di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 90,

إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ

(...Innamâl-khamru wal-maisiru wal-anshâbu wal-azlâmu rijsun min 'amalisy-syaithân...)

"...Sesungguhnya khamar, berjudi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib itu adalah perbuatan setan.."

Jadi, Muhammad Abduh mengatakan bahwa alasan ayat di atas merupakan *i'jâz* Al-Qur'an yang tidak bisa dipahami kecuali melalui pengkajian dan penelitian yang serius. Adapun kata *al-khinzîr* (babi) yang berdampingan dengan *al-qiradah* (kera) karena kedua binatang tersebut sama sifat dan perbuatannya. ❖ *Nurnaningsih* ❖

KHITHÂB (خِطَاب)

Kata *khithâb* (خِطَاب) adalah bentuk *Mashdar* dari kata *khâthaba, yukhâthibu* (خَاطَبَ – يُخَاطِبُ) turunan dari kata yang tersusun dari huruf-huruf *khâ* (خ), *thâ'* (ط), dan *bâ'* (ب) yang memunyai dua makna dasar, yaitu: **pertama**, 'pembicaraan antara dua orang' dan **kedua**, 'dua warna yang berbeda'. Makna pertama kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'berpidato' karena terjadinya pembicaraan antara orang yang berpidato dengan audiensinya; 'melamar' karena orang yang melamar berarti mengadakan pembicaraan dengan orang lain; 'mengirim surah' karena di dalam surah terdapat pembicaraan; 'keadaan' seseorang karena hal itu sering diperbincangkan; 'merayu' karena melakukan pembicaraan dengan orang lain. Demikian halnya dengan makna yang kedua yang berkembang menjadi, antara lain: 'keledai betina' dan 'khimar' karena di punggungnya terdapat satu warna yang menggaris, berbeda dengan warna bulunya yang lain; 'burung' yang memunyai dua warna; 'payung' yang memunyai dua warna yang berbeda.

Kemah-kemah (khiyâm) *diumpamakan sebagai tempat tinggal para bidadari di surga. Bentuk dan hakekatnya, hanya Allah yang tahu.*

Pecahan kata *khithâb* di dalam Al-Qur'an terulang dua belas kali dan *khithâb* sendiri terulang tiga kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 20 dan 23; QS. An-Nabâ' [78]: 37. Di dalam bentuk kata kerja terulang tiga kali, masing-masing dengan bentuk lampau, *khâthaba* (خَاطَبَ = menyapa, mengolok-olok) terulang satu kali, terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 63 dan bentuk larangan, *lâ tukhâthib* (لَاتُخَاطِبْ = jangan mengadu, merayu) terulang dua kali, terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan Al-Mu'minûn [23]: 27. Bentuk lain yang digunakan adalah *khathb* (خَطْب = keadaan) seperti di dalam QS. Az-Zâriyât [51]: 31 dan *khithbah* (خِطْبَة = lamaran) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235.

Kata *khithâb* (خِطَاب) di dalam QS. Shâd [39]: 20 dirangkaikan dengan kata *fashl* (فَصْل = rincian, pembeda, penjelas) sehingga menjadi *fashlul-khithâb* (فَصْلُ الْخِطَاب). Para ulama berbeda pendapat tentang makna rangkaian dua kata tersebut. Ada yang mengartikannya dengan 'putusan di dalam pengadilan', sebagaimana kata Qatadah dan lainnya. Ibnu Abbas mengartikannya dengan 'penjelasan atau perincian pembicaraan'. Ali bin Abi Thalib mengartikannya dengan 'mengemukakan sesuatu kaidah yang berkaitan dengan pengadilan', yaitu penuntut harus mengemukakan bukti dan terdakwa harus mengangkat sumpah. Ada yang berpendapat

bahwa yang dimaksud adalah penjelasan yang membedakan antara yang hak dan batil. Ada juga yang berpendapat maksudnya adalah kata yang ringkas dan padat maknanya. Keseluruhan pendapat tersebut memunyai kandungan yang sama yang jika dikompromikan maka dapat terhimpun di dalam pendapat yang dikemukakan oleh Ali bin Abi Thalib karena ayat tersebut berkaitan dengan kelebihan yang diberikan Allah kepada Nabi Daud, salah satu di antaranya adalah kemampuannya dalam menyelesaikan masalah orang yang berperkara.

Di dalam ayat 23 kata, *khithâb* (خِطَاب) diartikan dengan 'berdebat' atau 'berbicara'. Penggunaan kata itu juga berkaitan dengan Nabi Daud as. yang menghadapi dua orang yang berperkara, salah satu di antaranya mengatakan bahwa lawannya itu lebih kuat dan hebat di dalam hal berdebat sehingga ia harus menyerahkan kambing satu-satunya yang ia miliki kepada lawannya. Menurut para ulama, perkara yang diperhadapkan kepada Nabi Daud tersebut merupakan teguran kepadanya karena ia telah memunyai 99 orang istri, tetapi karena tertarik kepada istri umatnya, maka ia mengajak suaminya itu untuk ikut berperang sehingga kalau ia meninggal, Nabi Daud memunyai alasan untuk menikahinya. Akan tetapi, penafsiran tersebut lebih banyak mengutip dari kisah-kisah israiliyat sehingga tidak dapat dijadikan pegangan.

Di dalam QS. An-Nabâ' [78]: 37, kata *khithâb* (خِطَاب) digunakan berkaitan dengan Hari Kiamat, di mana tidak ada yang dapat atau memiliki kemampuan untuk berbicara kecuali dengan izin Allah. Makna *khithâb* (خِطَاب) di dalam ayat tersebut diperselisihkan oleh para ulama. Al-Qusai berpendapat bahwa tidak ada orang yang akan mendapatkan syafaat kecuali dengan izin Allah swt. Pendapat ini didasarkan pada QS. Thâhâ [20]: 109 yang mengatakan bahwa tidak akan ada yang mendapatkan manfaat dari suatu syafaat kecuali dengan izin-Nya. Ada juga yang berpendapat bahwa maksudnya adalah tidak ada yang mampu berbicara kepada Allah kecuali dengan izin-Nya. Pendapat ini didasari oleh QS. Hûd [11]: 105, *"tidak ada jiwa yang dapat berbicara kecuali dengan izin-Nya"*.

Di dalam kajian yuridis filosofis (*ushûl fiqih*), kata *khithâb* (خِطَاب) dikaitkan dengan kata Allah, *khithâb Allâh* (خِطَابُ اللهِ) yang dapat dipahami sebagai 'titah' atau 'hukum Allah' yaitu berupa Al-Qur'an atau wahyu, terutama yang berkaitan dengan hukum, baik sebagai tuntutan untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan maupun sebagai pilihan, atau sebagai suatu sebab, syarat, atau penghalang, dalam kaitannya dengan tindakan manusia yang cakap melakukan perbuatan hukum.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

KHITHBAH (خِطْبَة)

Kata *khithbah* (خِطْبَة) yang berasal dari kata *khathaba–yakhthubu* (خَطَبَ – يَخْطُبُ) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235. Kata lain yang seakar dengan itu disebut 11 kali dalam 10 surah. Kata itu misalnya *khathaba* (خَطَبَ), *khathbu* (خَطْبُ), dan *al-khithâb* (الْخِطَاب).

Secara bahasa *khithbah* (خِطْبَة) berarti 'sesuatu yang diperbincangkan'. Kata itu diambil dari *al-khathb* (الْخَطْب) yang artinya 'mengulang pembicaraan'. Dari kata itu pula diambil kata *khuthbah* (خُطْبَة). *Khuthbah* berarti 'berbicara dengan memberi *mau'izhah* (nasihat)', dan *khithbah* yang berarti 'mencari pasangan/jodoh dengan cara membicarakan sesuatu yang berkaitan'.

Al-Qur'an menggunakan kata *khithbah* di dalam arti 'meminang', yaitu pemberitahuan secara resmi dari calon mempelai laki-laki kepada keluarga atau calon mempelai perempuan bahwa si laki-laki bermaksud menikahinya. Pelaksanaan peminangan dapat dilakukan dengan cara terang-terangan, dan dapat pula dengan cara sindiran (kinayah). Di dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan menyembunyikan keinginan mengawini di dalam hati (QS. Al-Baqarah [2]: 235). *Khithbah* (خِطْبَة) dengan cara sindiran (kinayah) dilaksanakan terhadap wanita yang ditinggal mati suaminya dan masih mengalami masa iddah (QS. Al-

Baqarah [2]: 234). *Khithbah* merupakan pendahuluan nikah. Karena itu, wanita yang sudah dipinang, tidak dibenarkan menerima pinangan laki-laki lain, sebelum peminang pertama melepaskan atau mengizinkannya.

Khithbah (خِطْبَة) yang berarti 'menyapa' digunakan untuk menggambarkan orang-orang jahil yang menyapa hamba-hamba Allah yang baik dan hamba-hamba yang baik itu membalasnya dengan ucapan yang mengandung keselamatan (QS. Al-Furqân [25]: 63), di dalam bentuk *tukhâthibu* (تُخَاطِبُ) kata itu berarti 'mengadu', digunakan untuk menggambarkan Nabi Nuh yang merasa kurang berkenan menerima pengaduan umatnya yang patuh tentang nasib umatnya yang zalim dan tidak mau mengikutinya karena mereka nantinya akan menerima azab, ditenggelamkan di laut (QS. Hûd [11]: 37 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 27).

Di dalam bentuk *khathb* (خَطْب) berarti 'dorongan (motivasi)' (QS. Thâhâ [20]: 95), juga berarti 'urusan' (QS. Al-Hijr [15]: 57). *Khathb* juga digunakan di dalam arti 'maksud' (QS. Al-Qashash [28] 23), dan kadang-kadang digunakan di dalam arti 'keadaan', seperti pertanyaan yang diajukan kepada Zulaiha ketika menggoda Nabi Yusuf agar tunduk kepadanya (QS. Yûsuf [12]: 51). *Khathb* berarti 'pembicaraan' yang diberikan (QS. Shâd [38]: 20, 23 dan QS. An-Naba' [78]: 37)

Dalam terminologi Ushul Fiqh, kata *khithab* yang dirangkaikan dengan Allah (*khithabullâh*) dipahami sebagai 'titah Allah' atau 'hukum Allah', berupa wahyu Al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan hukum, baik berupa tuntunan untuk mengerjakan atau meningggalkan, berupa pilihan maupun sebagai sebab, syarat, atau penghalang, di dalam kaitannya dengan tindakan manusia yang cakap melakukan perbuatan hukum. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KHIYÂM (خِيَام)

Kata *khiyâm* (خِيَام) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 72. Kata itu adalah bentuk jamak dari *khaimah* (خَيْمَة) yang biasa diartikan sebagai 'kemah'.

Kata tersebut terdiri dari, *khâ'*, *yâ'*, dan *mim*, yang bermakna 'berdiri dengan kokoh dan mantap'; namun, keberadaannya dalam waktu yang terbatas sesuai dengan kebutuhan. Kemah harus berdiri dengan kukuh pada tempatnya meskipun untuk jangka waktu tertentu. Berbeda dengan pengertian kata *qiyâm* (قِيَام)/*qâma* (قَامَ), yang juga bermakna 'berdiri dengan mantap dan kukuh', tetapi tidak akan pernah ada niat untuk meruntuhkan untuk selamanya.

Ayat tersebut di atas mengemukakan betapa bidadari-bidadari itu senantiasa di pingit dan di batasi geraknya hanya di dalam *khiyâm* dicontohkan bagaikan 'kemah', mantap serta kukuh, dan sewaktu-waktu bisa dipindahkan tempatnya, kalau pemiliknya memunyai keinginan untuk memindahkannya.

Penggunaan kata *khiyâm* di sini bagi para bidadari sangat erat hubungannya dengan kondisi tempat turunnya ayat-ayat tersebut. Allah memberikan contoh yang mudah dicerna dan diterima oleh akal manusia sesuai dengan hakikat makna yang dikemukakan di atas. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KHIYÂNAH (خِيَانَة)

Dalam bahasa Arab, kata *khiyânah* berasal dari akar kata *khâna – yakhûnu – khaunan/khiyânatan* (خَانَ – يَخُوْنُ – خَوْنًا – وَخِيَانَةً). Kata *khiyânah* merupakan salah satu *mashdar* (infinitif) dari kata *khâna* yang secara umum dapat berarti 'melanggar', 'tidak memenuhi', 'tidak setia', 'tidak percaya', 'palsu', 'tipu muslihat', 'durhaka'. Tetapi, bila dilihat di dalam konteks bahasa Indonesia, kata khianat banyak digunakan dalam pengertian 'mengingkari janji atau tidak bisa dipercaya'.

Kata *khiyânah* dengan segala bentuknya disebutkan 16 kali di dalam Al-Qur'an. Dua kali disebutkan dalam bentuk *mashdar*, yaitu di dalam surah Al-Anfâl [8]: 58 dan 71. Dua kali di dalam bentuk *mashdar* dari kata *khawwân* (خَوَّان), yaitu pada QS. Al-Hajj [22]: 38 dan QS. An-Nisâ' [4]: 107. Tiga kali di dalam bentuk kata benda yang menunjukkan kepada pelaku pria di dalam bentuk plural (*ism fâ'il jama' mudzakkar sâlim*),

terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 58, Yûsuf [12]: 52, dan QS. An-Nisâ' [4]: 105. Dan dua kali di dalam bentuk kata benda yang menunjukkan kepada pelaku wanita di dalam bentuk tunggal. Tiga kali di dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan masa lalu (*fi'l mâdhi*), yaitu pada QS. At-Tahrîm [66]: 10, QS. Al- Anfâl [8]: 71 dan QS. Yûsuf [12]: 52. Dua di dalam bentuk kata kerja masa kini atau yang akan datang (*fi'l mudhâri'*) yang *fi'l mâdî*-nya tiga huruf, yaitu terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 27 dan dua di dalam bentuk *mudhâri'*-nya yang *fi'l mâdhi*-nya bertambah satu huruf yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 dan QS. An-Nisâ' [4]: 107.

Di dalam Al-Qur'an, kata *khiyânah* memunyai makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteksnya. Makna 'melanggar' terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, Allah berfirman, *'alimallahu annakum kuntum takhtânûna anfusakum* (عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ =Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan hawa nafsunya). Maksudnya kamu pasti melanggar larangan itu, jika hal demikian itu dilarang. Makna di atas dapat dipahami dari sebab turun ayat. Ayat ini turun dalam rangka meluruskan pemahaman para sahabat tentang batas-batas tidak bolehnya makan, minum, dan menggauli istri pada bulan puasa. Pada awalnya sahabat memahami boleh makan, minum, dan menggauli istri pada malam hari, tetapi sebelum tidur. Kalau sudah tidur, meskipun belum fajar tidak boleh melakukan hal tersebut. Untuk itu Allah menurunkan ayat di atas agar umat Islam tidak merasa melanggar aturan agama.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 105, kata *khiyânah* mengandung makna 'tipu muslihat' agar orang lain percaya dengan apa yang dikatakannya. Makna tersebut dapat dipahami dari sebab turunnya ayat. Di dalam satu riwayat dikemukakan, bahwa Al-Busyair bin Al-Haris membongkar gudang Rifa'ah bin Zaid (paman Qatadah bin Nu'man) dan mencuri makanan serta perangkat besi. Qatadah mengadu kepada Nabi, lalu Nabi menanyakan hal itu kepada Busyair, tetapi Busyair malah menuduh Labib bin Sahl (seorang yang jujur, bangsawan, dan hartawan). Maka turunlah QS. An-Nisâ' [4]: 105 tersebut yang menerangkan, bahwa Busyair adalah pendusta sedangkan Labib, seorang yang bersih dan jujur.

Makna lain dari *khiyânah*, yakni 'tidak setia', dapat dilihat pada kisah Nabi Yusuf as. di dalam QS. Yûsuf [12]: 52, yaitu ketika beliau memberikan pembelaan terhadap pemenjaraan dirinya karena diperdaya oleh istri majikannya, Al-Aziz. Yusuf berkata, "yang demikian itu agar ia (Al-Aziz) mengetahui, bahwa sesungguhnya aku tidak berkhianat (artinya tetap setia), tetap memelihara kehormatan istri sang penguasa (Al-Azîz) di belakangnya, dan bahwa Allah tidak merestui tipu daya orang-orang yang berkhianat (tidak setia)".

Makna lain dari *khiyânah* di dalam al-Qur'an adalah 'memandang sesuatu yang tidak boleh dipandang', seperti firman Allah di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 19 yang membicarakan tentang pandangan mata orang yang khianat dan apa yang disembunyikannnya di dalam hatinya. Menurut Ibnu Abbas, latar belakang turunnya ayat di atas adalah adanya seorang laki-laki yang berada di tengah-tengah orang banyak, lalu lewat seorang perempuan, maka laki-laki itu menampakkan diri kepada orang banyak, bahwa ia menundukkan pandangannya sewaktu wanita itu lewat. Tetapi bila orang banyak itu berpaling, maka ia memandang wanita itu kembali. Apabila orang banyak melihat lagi kepadanya, kembali ia menundukkan pandangannya dari perempuan.

Di dalam surah lain, *khiyânah* bisa berarti 'durhaka', seperti kisah kedurhakaan istri Nabi Nuh as. dan Nabi Luth as. di dalam QS. Tahrîm [66]: 10. Al-Aufi dan Ibnu Abbas mengatakan, bahwa pengkhianatan istri Nabi Nuh dengan mengatakan, bahwa suaminya gila, serta membocorkan rahasia yang dipercayakan oleh suaminya kepadanya, dan apabila ada seseorang bersama suaminya ia segera sampaikan kepada kaum Nabi Nuh, sedangkan kedurhakaan istri Nabi Luth adalah menyampaikan kepada

penduduk kota yang homoseksual apabila ada tamu laki-laki yang mengunjungi suaminya.

Makna lain dari kata *khiyânah* adalah 'mengingkari janji dan menyalahi amanat', seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 13, Al-Anfâl [8]: 27, 58, 71, dan Al-Hajj [22]: 38. Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 13, Allah memperingatkan Nabi Muhammad saw. akan pengkhianatan orang-orang Yahudi yang bekerjasama dengannya ketika penaklukan Hijaz. Allah mengatakan, bahwa mereka itu orang yang selalu menyalahi janji dan tidak bisa dipercaya kecuali hanya sedikit di antara mereka. Kemudian di dalam QS. al-Anfâl [8]: 27, diceritakan tentang orang-orang yang menyalahi janji dan tidak dipercaya untuk memegang rahasia. Adapun Ayat 58 berkenaan dengan izin Allah kepada Rasulullah saw. untuk menggempur orang-orang yang melanggar perjanjian perang.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa kata *khiyânah* yang berulang 16 kali di dalam ayat-ayat Al-Qur'an memunyai tujuh makna yang berbeda. Perbedaan makna tersebut dipahami dari segi bahasa, perkembangan makna bahasa, dan dari sebab-sebab turunnya ayat. ❖ *Nurnaningsih* ❖

KHIYARAH (خِيَرَة)

Kata *khiyarah* (خِيَرَة) disebut dua kali di dalam al-Qur'an. Namun, kata yang seasal dengan kata itu disebut 190 kali.

Kata tersebut berasal dari *khayara* (خَيَرَ) yang terdiri dari *kha, ya', dan ra'*. Kata *khiyarah* (خِيَرَة) adalah *mashdar* dari *khâra, yakhîru, khîrah/khiyarah/khairan* (خَارَ – يَخِيْرُ – خِيْرَةْ – خِيَرَةْ – خَيْرًا), yang berarti 'pilihan'.

Kata *khiyarah* tersebut bermakna 'kebaikan yang senantiasa didambakan oleh setiap manusia', sebagai lawan dari kejahatan. Oleh karena itu, bila seseorang ingin memperoleh hal yang terbaik ia disunahkan untuk melakukan shalat *istikhârah*, sebuah permohonan agar diberi petunjuk kepada yang terbaik.

Penggunaan kata *khiyarah* di dalam Al-Qur'an tetap konsisten pada pengertian asalnya yaitu 'suatu pilihan yang menurut perkiraan pemilih mengandung kebaikan', meskipun pada hakikatnya tidak baik karena tidak sesuai dengan ketentuan Allah. Bila Allah atau Rasul-Nya telah menentukan suatu masalah, baik yang menyangkut masalah hukum alam, hukum kemasyarakatan maupun yang menyangkut agama, manusia tidak memunyai hak untuk memilih atau menggantinya dengan yang lain, seperti dinyatakan di dalam QS. al-Qashash [28]: 68, dan QS. al-Ahzâb [33]: 36.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KHIZY (خِزْي)

Kata *khizy* (خِزْي) merupakan bentuk *ism mashdar* dari *khaziya – yakhza* (خَزِيَ – يَخْزَى) yang berarti 'terjauhnya atau terpisahnya seseorang dari sesuatu'. Kata ini juga mengacu kepada pengertian 'rendah', 'hina', atau 'sanksi hukum'. Bentuk *mashdar* dari kata kerja *khaziya* (خزِيَ) adalah *khazyân* (خَزْيَان). Kata *khizy* (خِزْي) di dalam Al-Qur'an disebut sebelas kali, antara lain, di dalam QS. At-Taubah [9]: 63. Kata lain yang seakar dengan kata itu adalah bentuk *ism tafdhîl, akhzâ* (أَخْزَى) (QS. Fushshilat [41]: 16), *ism fâ'il*, yaitu *mukhzî* (مُخْزِى) (QS. At-Taubah [9]: 2), kata kerja *akhzâ* (أَخْزَى) (QS. Âl 'Imrân [3]: 192), kata kerja *nakhzâ* (نَخْزَى) (QS. Thâhâ [20]: 134), kata kerja, *tukhzî* (تُخْزِي) (QS. Âli 'Imrân [3]: 194 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 87), kata kerja *tukhzû* (تُخْزُوْ) (QS. Hûd [11]: 78 dan QS. al-Hijr [15]: 69), serta kata kerja *yukhzi* (يُخْزِي) yang disebut tujuh kali.

Kata *al-khizy* (الْخِزْي) di dalam Al-Qur'an berarti 'kehinaan' yang dapat dibedakan atas kehinaan yang dialami oleh seseorang di dalam kehidupanya di dunia berupa sanksi hukum dan kehinaan yang akan dialami di akhirat nanti berupa azab. Di antara kehinaan yang dialami oleh seseorang dalam kehidupan di dunia ini adalah sanksi hukum yang dijatuhkan kepada para pelaku tindak pidana perampokan, seperti yang disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 33. Sanksi hukum itu adalah hukuman mati, disalib, dipotong tangan dan kakinya, atau diasingkan

Khubz

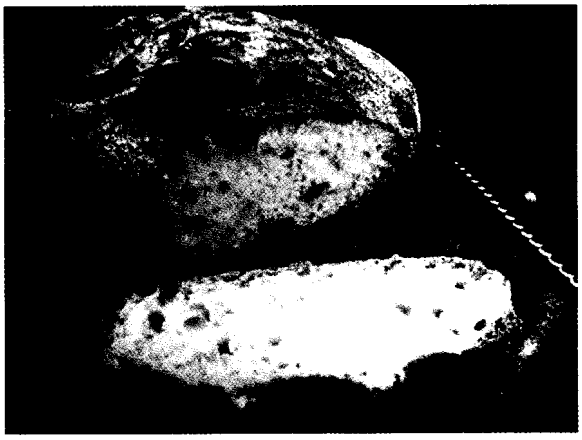
dari pergaulan masyarakat. Contoh lain adalah sanksi hukum berupa siksaan dengan angin topan yang bertiup dengan kencang selama beberapa hari yang ditimpakan kepada Ad sebagai balasan atas kedurhakaan, seperti yang disebutkan di dalam QS. Fushshilat [41]: 16.

Orang-orang yang akan memperoleh kehinaan di dunia, antara lain, disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 85 dan 114, QS. Al-Mâ'idah [5]: 33 dan 41, QS. Al-Hajj [22]: 9, serta QS. Az-Zumar [39]: 26, yaitu orang-orang yang hanya beriman pada sebagian dari ayat-ayat Allah dan mengingkari sebagian yang lain, atau mengubahnya, orang-orang yang menimbulkan kekacauan, orang-orang kafir dan mendustakan ayat-ayat Allah. Kehinaan di akhirat akan dialami oleh orang-orang yang menentang agama Allah dan menentang Rasul-Nya, berupa azab neraka jahanam, seperti yang disebut di dalam QS. At-Taubah [9]: 63. ❖ *Zulfikri* ❖

KHUBZ (خُبْز)

Kata *khubz* berasal dari kata *khabaza – yakhbizu – khabzan* (خَبَزَ – يَخْبِزُ – خَبْزًا) artinya 'membuat roti'. *Al-khubzah* (الخُبْزَة), yang seakar dengan *khubz*, berarti *'ath-thulmah'* (الطُّلْمَةُ = adonan yang dibakar di atas *al-mallah* [bara api] sampai masak). Sedang *al-khubz* (الخُبْز) yaitu 'yang dimakan', artinya sudah dibakar di atas bara api dan siap dimakan. Kata *al-khabaz* (الخَبْز) dengan *fathah* adalah bentuk *mashdar* dari *khabaza*, dan bentuk *ism fâ'il*-nya yang berarti 'pembuat roti' adalah *al-khâbiz* (الخَابِز) atau *al-khubbâz* (الخُبَّاز) (bentuk *shigah mubâlagah*). Arti lain dari *khubz* adalah: 1) *adh-dharbu bil-yadain* (الضَّرْبُ بِالْيَدَيْنِ = memukul dengan dua tangan), 2) *adh-dharbu bil-yadi* (الضَّرْبُ بِالْيَدِ = memukul dengan satu tangan). Yang jelas menurut Ibnu Manzhur, *adh-dharb* (الضَّرْب = memukul) disebut *khubz* atau roti karena di dalam proses pembuatannya menggunakan tangan sebagai alat memukul adonan tanpa mengerahkan kekuatan penuh. Pendapat senada dikemukakan oleh Ibnu Faris di dalam *Maqâyîsul-Lughah* bahwa kata yang berasal dari akar kata *khâ', bâ', zâ* ini menunjukkan pada satu makna pokok yaitu *'khabthus-syai' bil-yad'* (خَبْطُ الشَّيْءِ بِالْيَدِ = memukul sesuatu dengan tangan), dan *khubz* atau roti di dalam pembuatannya memukul adonan dengan tangan.

Kata *khubz* (roti) yang secara etimologis menunjukan pada makna memukul dengan tangan, yang maksudnya adalah roti, disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an yaitu QS. Yûsuf [12]: 36, *"Dan bersama dengan dia masuk pula di dalam penjara dua orang pemuda. Salah seorang di antara keduanya berkata: Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku membawa roti di atas kepalaku, sebagiannya dimakan burung. Berikanlah kepada kami takbirnya, sesungguhnya kami memandang kamu termasuk orang-orang yang pandai (menakbirkan mimpi)"*. Ini digunakan di dalam kaitan kisah Yusuf as. ketika berada di dalam penjara. Yusuf as. ketika menolak ajakan



Roti disebut khubz *karena biasanya dibuat dengan memukul adonan dengan tangan.*

istri Al-Aziz, penguasa Mesir, hanya diberi satu pilihan yaitu dimasukkan di dalam penjara. Namun, Yusuf memilih penjara daripada menuruti kehendak istri Al-Aziz sebagaimana di dalam doanya kepada Tuhan. Tuhan lalu mengabulkan doanya agar terhindar dari tipu daya mereka. Di dalam penjara, ia bersama dua orang pemuda, seorang di antaranya sebelumnya bertugas melayani minuman raja dan yang satunya pembuat roti. Juru minum raja berkata kepada Yusuf, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku memeras anggur supaya menjadi khamar, sedang yang satu lagi berkata bahwa aku membawa roti di atas kepalaku yang

sebagiannya di makan burung. Riwayat lain menyebutkan bahwa juru minum raja itu berkata sesungguhnya aku mimpi, ada sebatang anggur yang memunyai tiga cabang yang pada masing-masing cabang terdapat gugusan anggur, aku memerasnya lalu memberi minum pada raja. Juru roti raja berkata bahwa aku melihat diriku keluar dari dapur raja dengan menjunjung roti di atas kepalaku, sehingga burung-burung memakan di atasnya. Yusuf menjawab bahwa pelayan minum raja akan bertugas kembali melayani minuman raja dengan memberinya khamar. Adapun yang satunya akan disalib dan sebagian kepalanya dimakan oleh burung-burung. Menurut Al-Maraghi bahwa khamar itu tidak diperas, yang diperas adalah anggur. Akan tetapi, orang-orang Arab kadang-kadang menyebut anggur dengan khamar seperti di dalam ayat ini. ❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

KHUDHR (خُضْر)

Kata *khudhr* (خُضْر) di dalam Al-Qur'an disebut lima kali; namun, kata lain yang seasal dengan kata itu disebut delapan kali, di antaranya di dalam QS. Yûsuf [12]: 43, QS. Al-Insân [76]: 21, QS. Al-An'âm [6]: 99, dan lain lain.

Kata tersebut terdiri dari huruf *kha'*, *dhad*, dan *ra'*, yang dapat berbentuk *khadhira, yakhdharu, khudhr* (خَضِرَ يَخْضَرُ خُضْر). Makna asalnya adalah 'warna di antara putih dan hitam' dan warna hitamnya lebih dominan, sehingga lebih mirip dengan warna hijau tua. Tanaman yang terhampar menghijau dari kejauhan akan terlihat bagaikan hitam, dan karena itulah maka ia disebut *al-khadhr* (الْخَضْر).

Di dalam bentuk *mukhâdhirah* (مُخَاضِرَة) kata itu bermakna 'jual beli secara ijon (menjual buah-buahan sebelum pasti dapat dipetik)'.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk dua pengertian:

1. Hijau, seperti makna asalnya. Makna itu dapat dirujuk di dalam QS. Yûsuf [12]: 43 yang mengemukakan kisah seorang raja di Mesir yang bermimpi melihat 7 ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh 7 ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh tangkai gandum yang hijau. Juga di dalam surah yang sama pada Ayat 46, seorang pelayan istana yang dimasukkan ke dalam penjara menanyakan hal mimpi itu kepada Yusuf. Di sisi lain dengan turunnya hujan dari langit akan menumbuhkan berbagai macam tetumbuhan yang menghijau, QS. Al-An'âm [6]: 99, QS. Al-Hajj [22]: 63, dan QS. Yâsîn [36]: 80. Hijau di dalam contoh di atas menggambarkan kondisi fisik yang bersifat keduniaan.
2. Hijau yang hanya akan diperoleh oleh orang-orang yang masuk surga kelak. Makna itu ditemukan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 31 dan QS. Al-Insân [76]: 21 yang menggambarkan warna pakaian sutra hijau yang dipakai oleh penghuni surga. Bantal yang dijadikan tempat bertelekan juga berwarna hijau, QS. Ar-Rahmân [55]: 76. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KHULATHÂ' (خُلَطَاء)

Kata *khulatha'* dan kata yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, di antaranya di dalam QS. Al-An'âm [6]: 146, QS. Yûnus [10]: 24, QS. Al-Kahfi [18]: 45, dan lain-lain.

Kata tersebut terdiri dari huruf, *khâ'*, *lâm* dan *thâ'*, yang bermakna 'mencampurkan di antara dua unsur yang berbeda', baik benda cair maupun benda padat, atau salah satunya cair sehingga kedua unsur tersebut menyatu tanpa pembatas. Kata tersebut juga digunakan bagi seorang sahabat akrab, atau bagi dua orang yang memunyai saham di dalam satu usaha. Selain itu, secara metaforis kata yang sama juga digunakan bagi seseorang yang pembicaraannya rancu, *ikhtalatha fulân fî kalâmihî* (اِخْتَلَطَ فُلَانٌ فِي كَلَامِهِ = pembicaraan si fulan rancu)

Di dalam konteks pembicaraan Al-Qur'an kata tersebut paling tidak mengandung tiga variasi pengertian, yaitu:

1. Tata cara bergaul (QS. Al-Baqarah [2]: 220) dengan anak yatim haruslah dengan cara yang baik karena mereka juga adalah saudara-ramu. Atau celaan Al-Qur'an terhadap tata

Khurthûm

cara bergaul dua orang yang bersahabat, satu di antaranya memiliki 99 ekor kambing, yang lain hanya memilki seekor, lalu ia meiminta kambing temannya yang satu untuk dicampurkan dengan kambingnya agar genap menjadi 100 ekor (QS.Shâd [38]: 24).

2. Bercampur/melekat, (QS. Al-An'âm [6]: 146) mengilustrasikan tentang keharaman lemak bagi orang-orang Yahudi, kecuali yang masih "bercampur/melekat" di tulang punggung atau di tulang-tulang lainnya. Atau sikap dan perilaku orang-orang munafik yang senantiasa mencampuradukkan kebaikan dengan kajahatan (QS. At-Taubah [9]: 102).
3. Tumbuh dengan subur (QS. Yûnus [10]: 24). Ayat tersebut mengemukakan bahwa di antara tanda kebesaran dan keagungan Allah adalah turunnya hujan, membawa akibat terhadap kesuburan tanah sehingga tumbuh-tumbuhan akan menghijau. Selain itu, juga suatu perbandingan yang telah dikemukakan Tuhan tentang kehidupan yang bagaikan kondisi tanah yang subur tersebut di atas (QS. Al-Kahfi [18]: 45).

Ketiga pengertian di atas dapat dikembalikan pada pengertian kebahasaan yang dikemukakan di atas, baik yang bermakna 'tatacara bergaul' karena di dalam pergaulan terjalin hubungan dan interaksi yang akrab, menjadikan kedua pihak bercampur dan menyatu, demikian juga lemak hewan yang melekat pada tulang maupun dengan turunnya hujan, tanah bercampur dengan air, dan tumbuhan mengisap air yang ada di dalam tanah sehingga menjadi subur dan menghijau.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

KHURTHÛM (خُرْطُوْم)

Kata *khurthûm* (خُرْطُوْم) adalah kata benda yang menunjuk pada arti dasar 'hidung'. Ada juga yang mengatakan, menunjuk pada 'bagian depan hidung atau ujung hidung'. Ada lagi yang mengatakan menunjuk pada 'tempat pertemuan dua langit-langit rongga mulut'. Kata itu jika dipakai untuk gajah atau babi maka ia menunjuk pada 'belalainya'. Jika dipakai pada binatang seperti kuda, sapi, dan sebagainya maka berarti 'bibirnya'. Dan jika dipakai pada manusia maka berarti 'hidungnya', ada juga yang mengatakan 'bibirnya'. Seorang yang hidungnya besar biasa disebut *khurthumâniy* (خُرْطُمَانِيّ = besar hidung). Kata ini juga mengandung beberapa arti lain seperti 'nama khamar yang cepat memabukkan'. Demikian juga anggur yang banyak airnya yang terkadang keluar tanpa diperas biasa juga disebut *khurthûm* (خُرْطُوْم). Pemimpin suatu kaum disebut *kharathîmul-qaum* (خَرَطِيْمُ الْقَوْمِ). Wanita yang sudah berusia disebut *kharathîmun-nisâ'* (خَرَطِيْمُ النِّسَاء). Pedang juga dalam salah satu namanya disebut *dzûl-khurthûmah* (ذُوْ الْخُرْطُوْمَة). Namun, dari sekian banyak bentuk penggunaannya, kata ini lebih sering dan umum dipakai untuk binatang, khususnya gajah yang menunjuk pada belalainya sehingga bila kata ini dipakai pada manusia maka biasanya mengandung arti 'penghinaan'.

Di dalam Al-Qur'an, penggunaan kata *khurthûm* (خُرْطُوْم) hanya digunakan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qalam [68]: 16. Ayat tersebut berbicara tentang keadaan orang-orang yang menentang Rasul dan mendustakan kebenaran khususnya Abu Jahal. Allah menegaskan, *"kelak akan Kami beri dia tanda pada khurthûmnya"*.

Ada beberapa penafsiran dari pemberian tanda pada *khurthûm* tersebut sebagaimana yang dikemukakan oleh Fakhrur Razi:

Pertama, *al-wasm* (اَلْوَسْم = tanda), yaitu cap dari panas berupa seterika dan semacamnya sehingga mereka dikenal melalui cap yang dikenakan pada hidung/mukanya ataukah penandaan itu dengan memotong atau merobek telinganya.

Kedua, Al-Mubarrad menafsirkan *al-khurthûm* di dalam ayat itu sebagai 'hidung'. Penyebutan lafal ini merupakan penghinaan karena menggambarkan anggota tubuh manusia dengan bagian tubuh binatang seperti menunjukkan mulut seseorang dengan bibir hewan atau tangan dan kakinya dengan tangan dan kaki hewan, itu sudah biasa dipakai untuk menghina

orang tersebut.

Ketiga, wajah adalah merupakan tempat yang paling mulia dari semua anggota tubuh dan hidung adalah bagian muka yang paling mulia karena ia menonjol. Pemberian tanda pada *khurthûm* pada ayat itu merupakan puncak penghinaan karena memberi cap pada wajah sudah merupakan penghinaan terlebih-lebih lagi pada bagian yang paling mulia dari wajah, yaitu *khurthûm* atau hidung.

Keempat, ada yang berpendapat, pemberian tanda pada *khurthûm* tersebut terjadi di akhirat, ada juga yang berpendapat terjadi di dunia. Yang mengatakan terjadi di akhirat juga terdapat tiga macam penafsiran, yaitu:

1. Muqatil dan Abul Aliah yang kemudian didukung oleh Al-Farra, mengatakan bahwa yang dimaksud pemberian tanda pada *khurthûm* dalam ayat itu adalah wajahnya yang berwarna hitam sebelum dimasukkan ke dalam neraka sehingga semua orang mengenalnya sebagai pembangkang yang paling besar terhadap Rasulullah saw. Pengkhususan tanda yang hanya pada sebagian muka sebenarnya menunjuk pada muka atau wajah secara keseluruhan sebagai *majaz mursal.*
2. Allah memberikan pengetahuan pada makhluk di akhirat sehingga dapat mengenal orang yang senantiasa memusuhi Rasul dan mendustakan kebenaran.
3. Menurut Ar-Razi, ayat tersebut mengandung makna lain, yaitu di dalam memusuhi Rasul dan menentang kebenaran, karena hal itu tampak pada permukaan hidungnya maka pernyataan azab di akhirat juga ditunjukkan pada hidung tersebut.

Adapun yang mengatakan bahwa pemberian tanda di *khurthûm* itu terjadi di dunia ini juga terdapat beberapa pendapat seperti:

1. Ibnu Abbas mengatakan, Allah akan membuat hidungnya (Abu Jahal) tergores dengan pedang sehingga menjadi tanda yang akan melekat pada hidungnya selama dia hidup. Dia meriwayatkan bahwa Abu Jahal, ketika ikut terlibat di dalam perang Badar, hidungnya terkena sabetan pedang.
2. Maksud dari pemberian tanda ini adalah dia menjadi terkenal kehinaannya dan sifat jahatnya di dunia ini, artinya Allah menguraikan secara gamblang keadaan dia sehingga melekat kehinaan padanya dan tidak bisa lagi dia sembunyikan sebagaimana cap yang terdapat pada hidung yang tidak dapat disembunyikan.

Diriwayatkan dari Nadr bin Syumail bahwa yang dimaksud *al-khurthûm* di situ adalah khamar, maksudnya Allah akan meng-*had*-nya karena meminum khamar. *Khurthûm* di dalam salah satu maknanya, memang dapat berarti 'khamar' atau 'anggur', sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

KHURÛJ (خُرُوج)

Kata *khurûj* adalah *mashdar* yang berakar dari huruf-huruf *kha'* (خ), *ra'* (ر), dan *jim* (ج), yang perubahan katanya ialah *kharaja – yakhruju – khurûj wa makhraj* (خَرَجَ – يَخْرُجُ – خُرُوج و مَخْرَج). Menurut Al-Ashfahani, maknanya ialah 'keluar dari suatu tempat', seperti tempat tinggal, negeri, atau perlindungan; atau 'keluar dari suatu keadaan', baik internal maupun eksternal.

Makna 'keluar dari suatu tempat' dapat dilihat antara lain di dalam QS. Maryam [19]: 11, *Fa kharaja 'alâ qaumihi minal-miḥrâb* (فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ = Maka ia [Zakaria] keluar dari mihrab menuju kaumnya). *Miḥrâb* di dalam ayat di atas adalah tempat khusus di dalam masjid tempat Zakaria selalu melakukan shalat. Di dalam penggunaan sehari-hari maknanya adalah tempat khusus di bagian depan masjid tempat imam biasanya mengimami shalat berjamaah.

Makna 'keluar dari suatu keadaan' dapat ditemukan pada QS. Thâha [20]: 22,

وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ

(Wadhmum yadaka ilâ janâḥika takhruj baidhâ'a min gairi sû'in âyatan ukhrâ)

"Kepitkanlah tanganmu ke ketiakmu; niscaya ia keluar menjadi putih cemerlang tanpa cacat, sebagai mukjizat yang lain."

Kata *kharaja* bila dirangkaikan ke preposisi *'alâ* menjadi خَـرَجَ عَلَى, dapat berarti 'memberontak' atau 'memerangi'. Perbedaan di antara makna ini dengan makna bentuk lafal yang sama di dalam QS. Maryam [19]: 11 dapat diketahui melalui pemakaiannya dalam kalimat maupun konteksnya.

Di antara kata turunannya ialah *khurûj* (خُـرُوجٌ), yaitu *mashdar*, yang di dalam Al-Qur'an dirangkaikan ke kata *yaum* (يَـوْم) dan berarti 'hari kebangkitan', seperti firman-Nya di dalam QS. Qâf [50]: 42, *Yauma yasma'ûnash-shaihata bil-haqqi dzâlika yaumul khurûj* (يَوْمَ يَسْمَعُونَ ٱلصَّيْحَةَ بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُرُوجِ = Pada hari mereka mendengar teriakan dengan sebenar-benarnya, itulah hari keluar [dari kubur]). Menurut Abu Ishaq, yang dimaksud dengan *yaumul-khurûj* ialah hari pada saat manusia keluar dari kuburnya dan itulah hari kebangkitan; menurut Abu Ubadah, *yaumul-khurûj* adalah salah satu nama Hari Kiamat.

Kharaja merupakan kata kerja bentuk intransitif, *al-fi'lul-lâzim* (الفِعْـلُ اللاّزم). Kata ini di dalam Al-Qur'an ditemukan banyak sekali di dalam berbagai macam pola perubahannya yang dipengaruhi oleh perubahan subjek atau pelaku. Yang di dalam pola kata kerja perfektum, *al-fi'lul-mâdhî* (الفِعْـلُ المَاضِي) saja terdapat di dalam tiga belas ayat dan di dalam pola kata kerja imperfektum, *al-fi'lul-mudhâri'* (الفِعْـلُ المُضَـارِع) terdapat di dalam tiga puluh ayat. Di antara contohnya di dalam Al-Qur'an dapat dilihat pada QS. Maryam [19]: 11 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 43 di atas. Adapun yang dengan pola kata kerja perintah, *fi'lul-amar* (فِعْـلُ الأَمْـر) terdapat di dalam tujuh ayat, misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 18, *Qâla-khruj minhâ madz'ûmam-madhûrâ* (قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا = Allah berfirman, "Keluarlah kamu dari surga itu sebagai hamba yang hina dan terusir").

Perubahan kata *khurûj* ke bentuk partisip aktif, *ism fâ'il* (إِسْـمُ الفَاعِـل) terdapat di dalam tiga ayat saja. Menurut W. M. Thackston, makna partisip aktif di dalam suatu kalimat dapat menunjuk pada suatu peristiwa, kejadian, atau perbuatan yang sedang atau akan terjadi, seperti halnya kata kerja imperfektum, yang padanannya di dalam gramatika bahasa Inggris ialah *active participle*. Misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 167, *Wa mâ hum bi khârijîna minan-nâr* (وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ = Sekali-kali mereka tidak akan keluar dari api neraka). Maksud ayat ini ialah Allah memberitakan kepada orang-orang yang menyekutukan-Nya bahwa mereka akan masuk neraka dan tidak akan keluar darinya. Makna ayat di atas senada dengan makna firman-Nya di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 107, *Rabbanâ akhrijnâ minhâ fa in 'udnâ fa innâ zhâlimûna* (رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَـٰلِمُونَ = Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami daripadanya [dan kembalikanlah kami ke dunia]; maka jika kami kembali [juga kepada kekufuran], sesungguhnya kami adalah orang-orang yang lalim). Demikian pula makna Ayat 11 QS. Ghâfir [40].

Dari bentuk intransitif, *kharaja* dapat diubah ke dalam bentuk kata kerja transitif, *al-fi'lul-muta'addî* (الفِـعْلُ المُتَعَدِّي) dengan menambahkan awalan berupa hamzah (ء) sehingga menjadi *akhraja – yukhriju – ikhrâj wa mukhraj* (أَخْرَجَ – يُخْرِجُ – إِخْرَاج وَمُخْرَج) yang artinya 'mengeluarkan' atau 'memunculkan', baik dengan arti fisik, *al-a'yân* (الأَعْـيَان) maupun non-fisik, *al-ma'ânî* (المَعَـانِي). Menurut Al-Ashfahani, pemakaian dengan arti fisik adalah yang terbanyak di dalam Al-Qur'an. Misalnya di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 5, *Kamâ akhrajaka rabbuka min baitika bil-haqq* (كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ = Sebagaimana Tuhanmu menyuruhmu pergi [mengeluarkanmu] dari rumahmu dengan kebenaran). Kata "mengeluarkanmu" di dalam ayat ini menghendaki keluarnya seseorang dari rumahnya secara fisik dan bukan rohaninya saja. Dengan arti nonfisik dapat diketemukan seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 148, *Qul hal 'indakum min 'ilmin fa tukhrijûhu lanâ* (قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ = Katakanlah, "Adakah kalian memunyai sesuatu pengetahuan sehingga dapat kalian mengemukakannya kepada Kami?"). Maksud "mengemukakan pengetahuan" di sini ialah mengeluarkan sesuatu yang abstrak dan tidak indriawi di dalam wujud pengetahuan tentang "kehendak" Allah yang menyebabkan

mereka menyekutukan-Nya dan mengharamkan apa yang dihalalkan-Nya. Mereka berpendapat bahwa perbuatan mereka itu adalah atas kehendak Allah, dan jika Allah menghendaki yang lain, niscaya perbuatan itu tidak mereka lakukan.

Maknanya di dalam bentuk transitif yang lain adalah 'penciptaan' yang semata-mata merupakan perbuatan Allah; misalnya QS. An-Nahl [16]: 78, *Wa-llâhu akhrajakum mim-buthûni ummahâtikum lâ ta'lamûna syai'â* (وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا = Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu di dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun). Maksud ayat ini ialah bahwa penciptaan manusia pada hakikatnya merupakan perbuatan Allah; namun, proses kejadiannya sejak dari pertemuan ovum dengan sperma sampai terwujudnya makhluk lain sebagaimana dijelaskan QS. Al-Mu'minûn [23]: 14, ada di dalam rahim ibu. Setelah sempurna penciptaannya, ia dilahirkan atau dikeluarkan dari rahim ibunya.

Di samping itu, terdapat pula kata kerja perfektum bentuk transitif dengan pola diatesis aktif, *mabnî lil-ma'lûm* (مَبْنِيّ لِلمَعْلُوم), misalnya di dalam Surah Az-Zalzalah [99]: 2 dan diatesis pasif, *mabnî lil-majhûl* (مَبْنِيّ لِلمَجْهُول), misalnya di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 11. Sebagai kata kerja imperfektum dengan kedua polanya terdapat di dalam 53 ayat, misalnya QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 35. Adapun yang dalam bentuk kata kerja perintah terdapat di dalam sembilan ayat, misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 75.

Perubahan lainnya yang ditemukan adalah penambahan huruf *hamzah* (ء), *sîn* (س), dan *tâ'* (ت) pada akar kata *kharaja* sehingga menjadi *istakhraja – yastakhriju – istikhrâj* (اِسْتَخْرَجَ - يَسْتَخْرِجُ - اِسْتِخْرَاج). Penambahan semacam ini dapat menunjukkan pada makna kausatif sehingga *istakhraja* berarti 'menyebabkan (sesuatu) keluar' atau 'mengeluarkan'. Kata ini digunakan Al-Qur'an dalam bentuk kata kerja perfektum dan imperfektum pada empat ayat. Misalnya pada QS. Yûsuf, [12]: 76, *tsumma-stakhrajahâ min wi'â'i akhîhi* (ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ = Kemudian dia [Yusuf] mengeluarkan piala raja [takaran] itu dari karung saudaranya). Perbuatan tersebut dilakukan Yusuf sebagai siasat untuk menahan saudaranya (Bunyamin) agar tetap berada di sampingnya.

Satu makna lagi yang berasal dari akar kata *kha', ra',* dan *jim,* yakni bentuk *kharj* (خَرْج) dan *kharâj* (خَرَاج). Keduanya bentuk *mashdar* yang memiliki beberapa arti, antara lain 'pengeluaran untuk diberikan sebagai pemasukan bagi yang menerima, upeti, uang sewa, atau pajak tanah', seperti yang ditetapkan Khalifah Umar bin Al-Khattab ra. atas tanah yang subur di Irak. Di dalam Al-Qur'an, kedua kata, *kharj* dan *kharâj,* terdapat di dalam satu ayat, yakni QS. Al-Mu'minûn [23]: 72,, *Am tas'aluhum kharjan fa kharâju rabbika khair* (أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ = Atau kamu minta upah kepada mereka? Padahal upah dari Tuhanmu adalah lebih baik?). Di dalam kaitan dengan kedua kata itu, Al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *kharj* maknanya lebih umum daripada kata *kharâj; kharj* bisa berarti 'pengeluaran' yang merupakan antonim dari *dakhl* (دَخْل = pemasukan atau pendapatan), sedangkan *kharâj* pemakaiannya khusus untuk pajak tanah. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

KHUSR (خُسْر)

Kata *khusr* (خُسْر) dengan berbagai kata turunannya dijumpai di dalam Al-Qur'an sebanyak 65 kali yang tersebar di dalam 35 surah. Secara harfiah, arti dasar kata *khusr* (خُسْر) adalah *naqsh* (نَقْص = berkurang). Kata ini dipergunakan untuk menunjukkan berkurangnya modal, seperti kerugian di dalam perniagaan. Kemudian kata *khusr* (خُسْر) dipakai untuk menunjukkan keadaan manusia. Dengan demikian, dikenallah kerugian secara eksternal, seperti kerugian harta dan kerugian wibawa kedunian. Juga, kerugian yang bersifat internal seperti kesehatan, keselamatan, akal, iman, dan pahala.

Al-Qur'an menggunakan kata *khusr* (خُسْر) antara lain di dalam kaitan sebagai berikut:

1. Tidak konsekuen. Sikap yang dianggap

Khusr

merugikan apabila terus hanyut oleh pertimbangan material yang sifatnya seketika sehingga tidak memunyai pendirian yang tegas dan jelas. Termasuk di dalam menyembah Allah dengan berada di tepi. Manakala mendapatkan kebajikan maka tetaplah ia di dalam ibadahnya. Sebaliknya, apabila berada di dalam bencana maka yang dipersalahkan adalah Allah (QS. Al-Hajj [22]: 11). Sikap mental yang tidak konsekuen menjurus kepada tindakan mengada-ada (QS. Hûd [11]: 21 dan 22).

Kendatipun dibenarkan penggunaan akal secara optimal untuk memperhitungkan keuntungan atau kerugian suatu rencana perbuatan (QS. Al-An'âm [6]: 20), harus disadari bahwa petunjuk dan rahmat Allah itulah yang paling berperan di dalam menentukan keberhasilan suatu usaha (QS. Al-Baqarah [2]: 64 dan QS. Al-A'râf [7]: 178). Hal ini terbukti di dalam pengalaman Nabi Adam bersama istrinya, Hawa, Musa, dan Nuh (QS. Al-A'râf [7]: 23 dan 149, QS. Hûd [11]: 47, QS. Al-Isrâ' [17]: 82; QS. Nûh [71]: 21).

2. Mengikuti setan. Setan dinyatakan oleh Al-Qur'an sebagai musuh berat bagi manusia. Beberapa kasus kerugian akibat bisikan setan itu adalah memotong telinga binatang ternak yang akan dipersembahkan kepada berhala dan mengubah agama Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 119); membunuh anak karena kebodohan (QS. Al-An'âm [6]: 140); berbohong seperti yang dilakukan oleh saudara-saudara Yusuf kepada Ya'qub bahwa Yusuf telah dimakan oleh serigala dengan menunjukkan bukti palsu berupa pakaian Yusuf yang dilumuri darah kibas (QS. Yûsuf [12]: 14); dan Kabil yang membunuh saudaranya, Habil, (QS. Al-Mâ'idah [5]: 30).
3. Tidak jujur di dalam menimbang atau menakar. Menimbang dan menakar adalah lambang dari kegiatan muamalah. Manusia sebagai *homo-economicus*, berbuat mengurangi timbangan atau takaran berarti menganiaya dan melanggar hak-hak individu dan masyarakat, yang pada gilirannya, menimbulkan malapetaka. Di samping itu, kegiatan muamalah bukanlah persoalan dunia semata. Munasabah ayat-ayat yang membicarakan hal tersebut, yaitu QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 181; QS. Ar-Rahmân [55]: 9 dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 3, menegaskan adanya keterkaitan di antara pekerjaan menakar dan menimbang dengan takwa dan hari akhirat. Karena itu, perbuatan tersebut sangat dicela karena dapat merugikan orang lain dan diri sendiri.
4. Mengingkari kebenaran ajaran Allah. Kerugian dan penyesalan yang paling besar adalah mengingkari sendi ajaran Allah. Empat ayat yang menggunakan kata *khasr*, yaitu QS. Al-An'âm [6]: 12 dan 31; QS. Yûnus [10]: 45 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 12 menyebutkan pengingkaran akan pertemuan dengan Allah pada hari akhirat. Pengingkaran lainnya adalah tentang keberadaan Rasul, khususnya Nabi Muhammad, padahal keimanan terhadap Rasul merupakan kewajiban secara akal guna membantu manusia menemukan kebenaran di dalam hidup, sekaligus sebagai pengamal pertama ajaran yang dibawanya untuk diteladani di dalam beriman kepada Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 27, QS. Âli 'Imrân [3]: 85, QS. Hûd [11]: 63, QS. Al-Kahfi [18]: 103, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 70, QS. An-Naml [27]: 5, QS. Al-'Ankabût [29]: 52, QS. Az-Zumar [39]: 63 dan 65, QS. Al-Mu'min [40]: 78, QS. Fushshilat [41]: 23 dan 25, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 27, dan 121 serta QS. Al-Ahqâf [46]: 18.

Beberapa bentuk kerugian yang dikemukakan Al-Qur'an ternyata tidak selalu identik dengan persoalan kehidupan dunia, tetapi lebih ditekankan pada hal-hal spiritual dan ukhrawi yang sifatnya imani. Untuk itu, diperlukan pembinaan iman semenjak dini, tidak bisa secara mendadak. Iman di waktu azab telah tiba, tidaklah membawa hasil (QS. Al-Mu'min [40]: 85). Demikian juga halnya dengan penyesalan yang selalu datang terlambat (QS. Al-A'râf [7]: 53). Karena itu, tidak beriman berarti kerugian

Khusyû'

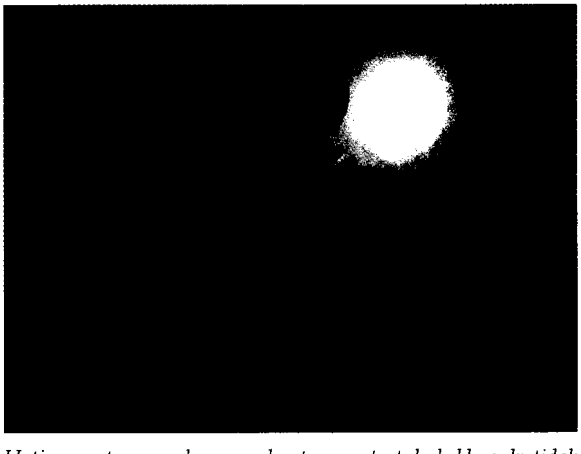
(QS. Âli 'Imrân [3]: 149; QS. Al-Mâ'idah [5]: 5, 21, dan 53). Jadi, pengingkaran terhadap ayat-ayat Allah yang berujung pada ringannya timbangan amal, merupakan konsekuensi logis yang harus ditanggung sendiri. Al-Qur'an melihat keadaan semacam ini sebagai kehinaan dan pada gilirannya berpengaruh kepada fisik dan mental, seperti bersikap lesu dan kurang bergairah dalam menjalani kehidupan (QS. Al-A'râf [7]: 9, QS. Yûnus [10]: 95, QS. Al-Mu'minûn [23]: 103, QS. Fâthir [35]: 39, QS. Az-Zumar [39]: 15, QS. Asy-Syûrâ [42]: 45 dan QS. Ath-Thalâq [65]: 9).

Orang yang beriman harus menghindari segala bentuk kerugian tersebut. Ia harus peka, efisien, dan berusaha mengemukakan yang terbaik, serta sabar memperjuangkannya (QS. Al-'Ashr [103]: 2). Karena itu, dituntut kejelian memerhatikan realitas untuk kemudian melakukan klasifikasi dan analisis (QS. An-Nahl [16]: 109; QS. Al-Anfâl [8]: 37 dan QS. At-Taubah [9]: 69). Apabila tidak demikian, nurani akan sirna dan tidak peduli lagi terhadap ancaman Allah, malahan menyenangi perbuatan-perbuatan yang salah (QS. Al-A'râf [7]: 99). Jadi, seseorang tidak boleh lalai dalam mengingat Allah hanya karena urusan harta dan anak-anak (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 9). ❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

KHUSYÛ' (خُشُوْع)

Kata *khusyû'* (خُشُوْع) beserta kata lain yang seakar dengan itu ditemukan di dalam Al-Qur'an sebanyak 17 kali. Satu kali dengan *fi'l mâdhî* (kata kerja masa lalu), satu kali dengan *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang), satu kali dengan *mashdar* (infinitif) dan selebihnya diungkapkan dengan *ism fâ'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku). Secara bahasa, *khusyû'* (خُشُوْع) berarti 'tunduk' atau 'merendahkan diri'. Al-Ashfahani menyamakan arti *khusyû'* (خُشُوْع) dengan *dhirâ'ah* (ضِرَاعَة = merendahkan diri). Hanya saja pada umumnya kata *khusyû'* (خُشُوْع) lebih banyak dipergunakan untuk anggota tubuh, sementara kata *dhirâ'ah* (ضِرَاعَة) lebih banyak dipergunakan untuk hati (ketundukan hati). Ia mengemukakan contoh sebuah riwayat yang mengatakan, *idzâ dhara'al-qalbu khasya'atil-jawâriḥu* (إِذَا ضَرَعَ الْقَلْبُ خَشَعَتِ الْجَوَارِحُ = ketika hati telah tunduk, ketika itu pula anggota tubuh menjadi tunduk). Hal yang senada juga dikemukakan oleh Ibnu Manzhur Al-Ansari yang mengatakan bahwa *khusyû'* (خُشُوْع) berarti 'tindakan yang dilakukan oleh seseorang dengan melemparkan pandangannya ke bawah (ke bumi) lalu ditundukkan kepalanya dan dipeliharanya suaranya'. Pendapat lain mengatakan bahwa kata *khusyû'* lebih sempurna dari kata *khudû'*. Kalau *khudû'* hanya dengan membungkukkan badan untuk memperoleh sesuatu benda yang ada di bawah, sementara *khusyû'* (خُشُوْع) mencakup menundukkan badan, suara, dan penglihatan. Hal ini sesuai dengan firman Allah yang artinya, "Dan mereka menyungkurkan muka sambil menangis dan mereka bertambah khusyuk" (QS. Al-Isrâ' [17]: 109). Ayat ini sebagai penghibur Nabi Muhammad saw. bahwa beriman atau tidaknya seseorang itu tidak usah dirisaukan. Pada Hari Kiamat suara dan penglihatan manusia menjadi rendah (khusyuk) karena dulunya ada yang tidak mau bersujud kepada Allah (QS. Thâhâ [20]: 108 dan QS. Al-Qalam [68]: 43).

Dengan demikian *khusyû'* (خُشُوْع) berarti 'menundukkan diri dengan cara menundukkan anggota badan, merendahkan suara atau penglihatan dengan maksud agar yang menundukkan



Hati yang tenang akan membuat anggota tubuh khusuk; tidak melakukan sesuatu yang merugikan

diri itu benar-benar merasa rendah dan tanpa kesombongan'. Pada umunya pengertian *khusyû'* (خُشُوْع) ditemukan di dalam rangka mendekatkan diri, meperhambakan diri kepada Allah seperti shalat dan berdoa memohon sesuatu dari Allah. Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 1–2, misalnya dikatakan bahwa orang beriman yang sukses antara lain ditandai dengan kekhusyukan shalatnya. Latar belakang turunnya ayat ini, sebagaimana dikemukakan oleh Ath-Thabari, bahwa Rasulullah saw. dan sahabatnya mengarahkan penglihatan ke langit waktu melakukan shalat. Kemudian, Allah menurunkan ayat ini dengan maksud agar dalam shalat penglihatan harus dikebawahkan dan tidak boleh melebihi batas tempat melakukan shalat. Karena itu Ath-Thabari mengartikan *khusyû'* (خُشُوْع) berdasarkan beberapa riwayat yang dikemukakannya dengan 'menundukkan kepala dan melihat tempat sujud, tenang melakukannya, tidak menoleh ke kiri dan ke kanan, menundukkan hati dan menjaga penglihatan'. Sementara itu, Ibnu Katsir mengartikan *khusyû'* (خُشُوْع) dengan 'rasa takut kepada Allah dan tenang melakukan shalat (*khâ'ifun sâkinun*)'. Ini berarti *khusyû'* di dalam shalat adalah mengosongkan hati dari kesibukan di luar shalat yang akan memengaruhi anggota tubuh dan pikiran. Dengan demikian, *khusyû'* (خُشُوْع) tidak lagi sekadar menundukkan diri, tetapi sudah mengarah kepada pemusatan perhatian (konsentrasi) kepada perbuatan yang dilakukan.

Pada tempat lain, kata *khusyû'* (خُشُوْع) juga dipergunakan untuk orang yang beriman dengan melakukan ketaatan sepenuhnya kepada Allah serta ajaran-ajaran-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 199) dihubungkan dengan orang-orang yang berserah diri, beriman, taat, orang yang benar, sabar, suka bersedekah, dan berpuasa serta memelihara kehormatannya (QS. Al-Aḥzâb [33]: 35, QS. Al-Mu'minûn [23]: 1-11).

Di samping pemakaian kata *khusyû'* (خُشُوْع) di dalam pengertian-pengertian di atas, di dalam Al-Qur'an juga ditemukan kata itu dengan makna lain yang dikaitkan dengan kemahakuasaan Allah. Seperti Allah mampu menghidupkan yang mati dengan mengemukakan perumpamaan bumi yang kering tandus (*khâsyi'ah,* خَاشِعَة), jika Allah menurunkan hujan maka ia menjadi hidup dan subur (QS. Fushshilat [41]: 39). Juga dikaitkan dengan pembuktian dan kebenaran Al-Qur'an sebagai mukjizat karena ada tantangan dari orang kafir. Karena itu, Allah memberikan perumpamaan jika Al-Qur'an diturunkan di atas gunung maka gunung itu akan merunduk dan pecah (*khâsyi'an mutashaddi'an*) karena takut kepada Allah. Di sini kata *khâsyi'* disambung dengan kata *mutashaddi'* untuk menguatkan perumpamaan tersebut, agar manusia berpikir.

Kendati di dalam Al-Qur'an pemakaian kata *khusyû'* (خُشُوْع) mengacu ke beberapa makna seperti telah diuraikan; akan tetapi, yang paling banyak dipergunakan adalah arti kekhusyukan di dalam beribadah, seperti di dalam shalat, berdoa, dan ibadah lainnya. ❖ *Yaswirman* ❖

KHUTHUWÂT (خُطُوَات)

Kata *khuthuwât* (خُطُوَات) adalah kata benda jamak, bentuk tunggalnya *al-khathwah* (الْخَطْوَة). Kata *khuthuwât* (خُطُوَات) di dalam Al-Qur'an disebut lima kali di dalam tiga surah, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 168 dan 208, QS. Al-An'âm [6]: 142, serta QS. An-Nûr [24]: 21 (dua kali).

Kata *khuthuwât* (خُطُوَات) berasal dari *khathâ-yakhthû–khathwah/khuthwah* (خطى – يَخْطُوْا خَطْوَةً وَخُطْوَةً), berarti 'langkah' atau 'di antara dua telapak kaki seseorang'. Menurut Al-Ashfahani, *khathawah* (خَطَوَة) mengandung arti 'sekali langkah' dan *khuthuwât* (خُطُوَات) berarti 'langkah-langkah'.

Seluruh kata *khuthuwât* (خُطُوَات) di dalam Al-Qur'an dihubungkan dengan *asy-syaithân*. Artinya 'langkah-langkah setan' dan didahului oleh larangan mengikutinya empat kali, dan satu kali disertai penjelasan tentang dampak negatif dari orang yang mengikuti langkah-langkah setan. Konteks penggunaan kata itu berbeda-beda. **Pertama**, seruan kepada umat manusia agar menikmati rezeki yang diberikan Allah kepada manusia dengan cara halal lagi baik

(*thayyib*), dan tidak mengikuti langkah-langkah setan (QS. Al-Baqarah [2]: 168 dan QS. Al-An'âm [6]: 142).

Menurut Ibnu Abbas, QS. Al-Baqarah [2]: 168 ini diturunkan di dalam kaitan dengan kaum Bani Saqif, Bani 'Amir bin Sa'sa'ah, Khuza'ah, dan Bani Mudallij yang mengharamkan diri mereka sendiri terhadap unta betina, hasil-hasil laut, dan juga terhadap hasil-hasil pertanian dan binatang ternak. Padahal, langkah mereka itu mengikuti langkah setan.

Kedua, dalam konteks perintah memeluk Islam secara utuh (*kâffah*) dan larangan megikuti langkah setan (QS. Al-Baqarah [2]: 208). Ayat ini diturunkan sehubungan dengan perilaku segolongan pemeluk Islam dari kalangan ahlul-kitab, seperti Abdullah bin Salam dan kawan-kawannya. Mereka menyatakan iman kepada Nabi Muhammad saw., tetapi setelah itu mereka masih menegakkan dan menghormati syariat Nabi Musa as. Mereka menghormati hari Sabtu, membenci daging unta dan susunya, dan mereka mengatakan bahwa meninggalkan hal-hal tersebut dibolehkan di dalam Islam, dan diwajibkan di dalam kitab Taurat. Mereka mengatakan, "Kami meniggalkan itu semua karena hati-hati". Maka, Allah membenci tindakan mereka itu dan memerintahkan mereka mengikuti ajaran Islam secara utuh, dan tidak lagi memegangi ketentuan hukum Taurat, baik di dalam keyakinan maupun pengalamannya, karena ketentuan Taurat tersebut telah dibatalkan oleh Al-Qur'an. Langkah-langkah setan tersebut memisahkan hukum-hukum dengan praktik pengalaman yang sesuai dengan sebagian syariat Nabi Musa as. dan tidak mengamalkan yang lain.

Khuthuwât (خُطُوَات) yang dihubungkan dengan kata *asy-syaithân* didahului oleh larangan dan disertai penjelasan adanya dampak negatif, yaitu bahwa mengikuti anjuran setan sama dengan perintah berbuat keji dan mungkar, baik yang telah ditegaskan di dalam syariat Islam maupun yang tidak diatur secara tegas.

Kata *khuthuwât* (خُطُوَات) sesungguhnya netral karena ia juga bisa dihubungkan dengan hal-hal atau amalan yang baik. Namun, Al-Qur'an tidak menggunakannya untuk konteks tersebut. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KHUWÂR (خُوَار)

Kata *khuwâr adalah* bentuk *mashdar* dari *khâra – yakhûru – khauran/khuwâr* (خَارَ – يَخُوْرُ – خَوْرًا/خُوَارًا), yang menurut Ibnu Faris memunyai dua arti, yaitu 'suara' dan 'lemah'. Menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim, kata *khuwâr*, tertentu bagi suara sapi, kambing, kijang, dan juga suara anak panah.

Kata lain yang seasal dengan *khuwâr* adalah *khuarâni* (خُوَرَانِ) yang berarti 'dubur' atau 'tempat keluar tahi'. Kata *khaur* (خَوْر) kadang-kadang juga berarti 'tempat memancar air di laut atau muara', 'tanah yang rendah terletak di antara dua tempat yang tinggi', dan juga berarti 'teluk'.

Kata *khuwâr* disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 148 dan QS. Thâhâ [20]: 88. Kata *khuwâr* di dalam kedua surah ini berkaitan dengan kisah Musa bersama kaumnya. Setelah kepergian Musa ke gunung Thur, mereka membuat patung anak lembu yang terbuat dari perhiasan mereka. Namun, patung itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak pula menunjukkan jalan kepada mereka. Mereka menjadikannya sebagai sembahan.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 88 ditegaskan bahwa Samiri dari sebuah lubang mengeluarkan seekor anak lembu yang bertubuh dan bersuara untuk mereka. Kemudian, mereka berkata, "Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa."

Mengenai patung anak lembu ini terdapat perbedaan pendapat para mufasir. Sebagian berpendapat bahwa patung itu tetap patung yang tidak bernyawa, sedangkan suara yang seperti suara lembu itu hanyalah angin yang masuk ke dalam rongga patung itu yang dibuat dengan teknik yang dikenal Samiri pada waktu itu. Sebagian mufasir ada yang berpendapat bahwa patung yang dibuat dari emas itu kemudian menjadi tubuh yang bernyawa dan

Kibriyâ'

mengeluarkan suara seperti suara lembu.

❖ *Hasan Zaini* ❖

KIBRIYÂ' (كِبْرِيَاء)

Kata *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء) berasal dari *kabara – yakburu – kabran* (كَبَرَ – يَكْبُرُ – كَبْرًا) atau *kabira – yakbaru – kibaran* (كَبِرَ – يَكْبَرُ – كِبَرًا) atau *kabura – yakburu – kibaran* atau *kubran* dan *kubaratan* (كَبُرَ – يَكْبُرُ – كِبَرًا وَكُبْرًا وَكُبْرَةً i). Arti asalnya adalah 'besar'. Kata *kabura* dan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 161 kali, sedangkan khusus di dalam bentuk *kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء) disebut dua kali, masing-masing pada QS. Yûnus [10]: 78 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 37.

Kata *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء) mengandung beberapa arti, di antaranya 'kebesaran', 'keagungan', 'kekuasaan' dan 'kesombongan' atau 'kecongkakan'. Ath-Thabarsi di dalam tafsirnya *Majma'ul-Bayân* menyebutkan arti *al-kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء) adalah 'menjadikan diri sebagai yang berhak memiliki sifat kebesaran yang tertinggi'. Dengan demikian *al-kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء) yang dikaitkan dengan manusia berarti 'kerajaan' dan yang berkaitan dengan Tuhan berarti 'kekuasaan yang kuat atau tangguh', 'keagungan yang besar', dan 'ketinggian derajat'.

Makna-makna konotatif tersebut memunyai kaitan erat dengan makna aslinya yaitu 'besar'. Suatu keagungan dan kekuasaan melambangkan suatu amanat dan tanggung jawab yang besar dan pemiliknya harus berjiwa besar. Adapun kesombongan timbul karena yang bersangkutan merasa bahwa dirinya yang paling besar dan menganggap orang lain kecil di dalam banyak hal. Sementara itu, setiap kekuasaan menunjukkan bahwa yang memiliki kekuasaan tersebut memilki kebesaran dan keagungan. Di antara makna *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء) tersebut yang digunakan Al-Qur'an adalah makna 'keagungan' dan 'kekuasan'.

Kata *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء) di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan Allah sebagai Tuhan yang menguasai alam yang harus diagungkan oleh semua makhluk (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 37) dan berkaitan dengan manusia (QS. Yûnus [10]: 78).

Sebelum menyatakan keagungan *(al-kibriyâ')* Allah swt., Al-Qur'an terlebih dahulu mengungkapkan dengan jelas tentang kekuasaan Allah swt. di bumi dan di langit (di seluruh alam). Dengan mengetahui dan mengimani bahwa Allah swt. adalah penguasa alam dan manusia, dengan mudah mengimani bahwa Allah adalah Tuhan yang Agung dan harus diagungkan. Sesudah menyebutkan keagungan Allah swt. dinyatakan pula bahwa Allah swt. Maha Perkasa (*al-'azîz*) dan Maha Bijaksana (*al-ḥakîm*). Dengan demikian, ternyata bahwa Allah swt. bukan semata-mata Maha Perkasa tetapi juga Maha Bijaksana.

Di depan kata *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء) senantiasa didahului *ḥarf jar – li* (kata depan yang menunjukkan pemilikan). Hal ini menunjukkan bahwa gelar *al-kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء) harus diberikan kepada yang betul-betul berhak menyandangnya, di dalam hal ini Allah swt. Jika *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء) disandang oleh yang tidak berhak maka hal itu akan menimbulkan kesombongan.

Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, *al-kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء) merupakan suatu gelar atau sifat yang pantas dan layak disandang olah Allah swt. saja, tidak layak dan tidak boleh dipakai oleh manusia. Di dalam sebuah hadits qudsi Allah swt. berfirman, "Kebesaran (*kibriyâ'*) adalah selendang-Ku, keagungan (*al-'izzu*) adalah kain-Ku, barangsiapa yang menyamakan dirinya bersama-Ku di dalam salah satu dari dua hal tersebut maka Aku akan memasukkannya ke dalam neraka jahanam."

Adapun *al-kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء) yang dikaitkan dengan Nabi Musa dan Harun as. seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 78 bukanlah keinginan yang muncul dari mereka berdua, melainkan disandangkan oleh para musuh mereka.

Berbeda dengan *al-kibriyâ'* (اَلْكِبْرِيَاء), gelar *al-lathîf* (اللَّطِيْف) boleh dan dapat disandang oleh Allah swt. dan manusia sekalipun terdapat perbedaan di antara *al-lathîf* yang dimiliki oleh Allah swt. dan *al-lathîf* yang dimiliki oleh manusia. ❖ *Cholidi* ❖

KIFL (كِفْل)

Kata *kifl* (كِفْل) artinya 'bagian dari kendaraan laki-laki' atau sesuatu yang ada pada bagian belakang yang dipelihara oleh seorang pengendaranya'; juga 'bagian yang dibawa di dalam kendaraan'.

Kata *kiflain* (كِفْلَيْن) bentuk *dual* dari *kifl* berarti 'dua bagian (pahala),' yaitu pahala dunia dan pahala akhirat. Menurut Al-Ashfahani, keduanya disenangi oleh Allah. Kata ini digunakan di dalam konteks menjelaskan dua bagian rahmat Allah yang diberikan kepada orang-orang yang bertakwa dan beriman kepada rasul-Nya. Mereka akan mendapat cahaya petunjuk sebagai penyuluh di dalam berjalan dan Dia mengampuni mereka (QS. Al-Hadîd [57]: 28).

Ada juga kata *kifl* (كِفْل) yang berarti 'menanggung dosa'. Menurut Al-Ashfahani, arti ini adalah pinjaman (*isti'ârah* = اِسْتِعَارَة) dari arti yang pertama, seperti Firman Allah,

مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا

(man yasyfa' syafâ'atan hasanatan yakun lahû nashîbun minhâ, wa man yasyfa' syafâ'atan sayyiatan yakun lahû kiflun minhâ)

Barangsiapa yang memberikan syafaat yang baik, niscaya akan memperoleh bagian [pahala] dari padanya, dan barang siapa yang memberi syafaat yang buruk, niscaya ia akan memikul bagian [dosa] dari padanya) (QS. An-Nisâ' [4]: 85).

Al-Kifl (الْكِفْلُ) juga digunakan sebagai nama salah satu nabi, yaitu Nabi Dzû Al-Kifli. Seperti nabi-nabi yang lain, ia juga termasuk orang-orang yang sabar dan orang-orang pilihan (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 85).

Yakfulu (يَكْفُلُ), salah satu kata yang seakar dengan *kifl*, berarti 'memelihara/menanggung biaya hidup'; digunakan di dalam konteks penyampaian berita gaib kepada Nabi Muhammad saw. bahwa mereka bersengketa di dalam memelihara Maryam, lalu mereka mengundinya QS. Âli 'Imrân [3]: 44) dan Allah menjadikan Zakariya sebagai pemeliharanya (QS. Âli 'Imrân [3]: 37). Juga digunakan di dalam konteks kisah Nabi Musa as. yang pada masa bayinya, ibunya menerima ilham agar bayi Musa ditaruh di dalam peti dan dihanyutkan ke sungai Nil. Maka, dijelaskan bahwa musuh Allah adalah musuh Musa sekaligus; namun, Musa itu di bawah pengawasan Allah secara langsung (QS. Thâhâ [20]: 40). Oleh Allah, Musa dicegah untuk menyusu kepada perempuan-perempuan yang mau menyusuinya; maka, saudara ibu Musa berkata bahwa ia akan menunjuk salah satu anggota keluarga yang akan memeliharanya (QS. Al-Qashash [28]: 12).

Di dalam bentuk kata kerja perintah, *akfilnîhâ* (أَكْفِلْنِيهَا), berarti 'menyerahkan', digunakan dalam menjelaskan kisah dua orang yang bersengketa soal kambing dan meminta penyelesaian kepada Nabi Daud as. (QS. Shâd [38]: 23).

Kata *kafil* (كَفِيل) artinya 'saksi', digunakan dalam menjelaskan identitas orang-orang yang berakhlak mulia. Salah satu ciri orang yang berakhlak mulia adalah menepati janji dan memenuhi apa yang diteguhkan melalui sumpah (QS. An-Nahl [16]: 91). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

KISWAH (كِسْوَة)

Kata *kiswah* (كِسْوَة) adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari *kasâ, yaksû, kisâ'* dan *kiswah* (كَسَى يَكْسُوْ كِسَاءً وَكِسْوَةً). Secara bahasa kata itu berarti 'pakaian yang menutupi badan'. Kemudian pemakaian kata *kiswah* (كِسْوَة) tidak saja terbatas pada pakaian yang dipakai manusia, tetapi juga untuk yang lain. Umpamanya tumbuh-tumbuhan yang menutupi bumi, atau tutup Ka'bah, juga disebut *kiswah* (كِسْوَة). Bahkan, *kiswah* Kabah lebih populer pemakaiannya.

Kata *kiswah* (كِسْوَة) di dalam bentuk *mashdar* disebut 2 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja bentuk sekarang dan akan datang) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259.

Di dalam bentuk *fi'l amr* (kata kerja menunjukkan perintah) satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 5.

Kata *kiswah* (كِسْوَة) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 berkaitan dengan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara baik. Kata *kiswah* (كِسْوَة) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89 berhubungan dengan masalah kafarat sumpah; yaitu memberi makan 10 orang miskin dari makanan yang biasa diberikan keluarga atau memberi *kiswah* (كِسْوَة = pakaian) kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa yang tidak sanggup melakukan yang demikian maka kafaratnya berpuasa selama 3 hari.

Menurut Al-Qurthubi, pakaian (*kiswah*) minimal bagi laki-laki adalah selembar kain yang dapat menutupi seluruh badan, sedangkan pakaian minimal bagi wanita adalah pakaian yang memadai dibawa shalat, yaitu baju dan mukena. Menurut Ibnul-Qasim, pakaian anak-anak laki-laki yang masih kecil sama dengan laki-laki dewasa dan pakaian anak perempuan kecil sama dengan wanita dewasa. Menurut Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Sauri, dan Auza'i, sekurang-kurang pakaian adalah satu lembar. Menurut riwayat Abu Farj dari Malik, demikian juga Ibrahim An-Nakha'i dan Mughirah, sekurang-kurang pakaian adalah yang dapat menutupi seluruh badan karena didasarkan atas pakaian shalat yang tidak boleh kurang dari itu. Menurut Abu Hanifah dan pengikutnya, pakaian untuk kafarat sumpah yang diberikan kepada orang-orang miskin adalah selembar baju atau jubah. Menurut riwayat Abu Musa Al-Asy'ari, mereka (orang miskin) harus diberi dua lembar pakaian. Ini juga pendapat Al-Hasan, Ibnu Sirin, dan ini pulalah yang dipilih oleh Ibnul Arabi.

Kata *kasaunâ* (كَسَوْنَا) di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14 dalam konteks pembicaraan tentang proses kejadian manusia, yang bermula dari saripati tanah, kemudian menjadi mani yang dicampakkan ke dalam rahim. Selanjutnya mani itu menjadi segumpal darah, lalu menjadi segumpal daging. Kemudian, segumpal daging itu menjadi tulang belulang, lalu tulang belulang itu dibungkus dengan daging, sesudah itu ditiupkan roh kepadanya dan dilahirkan ke alam dunia dalam bentuk manusia.

Kata *naksûhâ* (نَكْسُوْهَا) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 berkaitan dengan bukti kekuasaan Allah menghidupkan orang yang sudah mati. Maka, Allah mematikan seorang yang ragu akan kekuasaan-Nya selama seratus tahun. Kemudian, dihidupkan-Nya kembali. Keledainya yang telah menjadi tulang belulang, dihidupkan Allah dan dibalut dengan daging seperti keledai yang utuh.

Kata *uksû* (اُكْسُو) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 5 berhubungan dengan perintah para wali untuk memberi belanja dan pakaian kepada orang-orang yang berada di dalam tanggungannya.

❖ *Hasan Zaini* ❖

KITÂB (كِتَاب)

Al-kitâb (كِتَابْ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *kataba* (كَتَبَ) yang arti asalnya 'mengumpulkan sesuatu dengan sesuatu'. Namun, arti yang lebih umum adalah 'mengumpulkan atau menggabungkan huruf-huruf menjadi tulisan'. *Al-kitâb* juga digunakan sebagai nama bagi sesuatu yang mengandung tulisan. *Al-kitâb* adalah nama untuk lembaran (*shahîfah*) yang ditulisi. Secara istilah, *al-kitâb* adalah nama bagi wahyu atau kalam Allah yang diturunkan kepada para rasul-Nya, yaitu Zabur, Taurat, Injil, dan Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an kata *al-kitâb* disebut 230 kali dan, di samping mengandung arti yang telah dikemukakan di atas, yang berarti 'ketetapan', 'hukum', dan 'kewajiban'.

Al-kitâb yang merujuk pada arti 'lembaran yang ditulisi' terdapat, antara lain, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 153 dan QS. Al-An'âm [6]: 7, sedangkan yang merujuk pada arti Kitab wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada rasul terdapat, misalnya, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 2 dan 53 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 3 dan 7. Di dalam arti ini, kata *al-kitâb* itu ada yang merujuk pada Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 2, QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, dan QS. Al-An'âm [6]: 38); ada pula yang merujuk pada salah satu dari tiga kitab selain

Al-Qur'an, seperti Taurat, (QS. Al-Baqarah [2]: 53); ada pula yang merujuk pada seluruh kitab selain Al-Qur'an (QS. An-Nisâ' [4]: 136); dan ada kalanya pula menunjuk kepada seluruh kitab Allah, termasuk Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 285).

Kata *al-kitâb* yang berarti 'ketetapan' ditemukan, antara lain, di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 145, QS. An-Nisâ' [4]: 24, dan QS. Al-Anfâl [8]: 68. Adapun yang merujuk pada arti 'hukum' terdapat, misalnya, di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 75, sedangkan yang menunjuk kepada arti 'mewajibkan', terutama di dalam bentuk kata kerja, terdapat antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 178, 180, 183, 216, dan 246 serta QS. An-Nisâ' [4]: 77.

Berhubungan dengan kata *al-kitâb*, khususnya yang merujuk kepada arti 'Al-Qur'an', terdapat istilah *ummul-kitâb* yang, di dalam Al-Qur'an, disebut tiga kali, masing-masing di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7, QS. Ar-Ra'd [13]: 38, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 4. Istilah *ummul-kitâb* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut, dua kali di antaranya merujuk pada arti *al-kitâb* yang ada di lauh mahfuz (QS. Ar-Ra'd [13]: 38 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 4) dan satu kali yang merujuk pada arti 'pokok isi Al-Qur'an'. Namun, di kalangan mufasir khususnya, istilah *ummul-kitâb* lebih dikenal sebagai salah satu nama dari QS. Al-Fâtihah. Penamaan QS. Al-Fâtihah dengan *ummul-kitâb* karena surah ini memuat seluruh pokok isi Al-Qur'an secara global, yaitu tauhid, janji dan ancaman, prinsip ibadah, jalan menuju kebahagiaan, dan aspek sejarah. ❖ *Suryan A. Jamal* ❖

KUBITA (كُبِتَ)

Kata *kubita* merupakan *fi'il mâdhi majhûl* dari kata kerja *kabata* (كَبَتَ) *yakbitu* (يَكْبِتُ) yang berarti *shara'a* (صَرَعَ = membanting).

Dari tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris di dalam *Mu'jamu Maqâyîsil Lughah*, huruf-huruf *kâf, bâ'*, dan *tâ'* mengandung makna 'hinaan dan penolakan terhadap sesuatu', seperti di dalam ungkapan kalimat *kabatallâhul 'aduwwa* (كَبَتَ اللهُ العَدُوَّ = Allah menolak musuh). Artinya, Allah menolak musuh yang sekaligus merupakan penghinaan terhadap mereka.

Adapun dari sudut terminologi, menurut Ibnu Manzhur dan Ar-Razi, *kabtu* adalah *shar'usy-syai' 'alâ wajhihî* (صَرْعُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِهِ = membanting sesuatu ke atas wajah). Di dalam sebuah hadits dikemukakan, *"Annallâha kabatal-kâfir"* (أَنَّ اللهَ كَبَتَ الْكَافِرَ = Sesungguhnya Allah menghina orang kafir). Artinya, bentuk penghinaan adalah dengan jalan melemparkan sesuatu ke atas wajah orang kafir. Adapun pandangan Al-Ashfahani, *kabtu* berarti 'penolakan dengan cara kasar/keras dan hina', sedangkan Muhammad Abduh dan Al-Maraghi melihat *kabtu* adalah *syiddatul-ghaizh wal-wahn alladzî yaqa'u fil-qalb* (شِدَّةُ الْغَيْظِ وَالْوَهْنُ الَّذِي يَقَعُ فِي الْقَلْبِ = amarah yang tinggi dan kelemahan yang terdapat di dalam hati).

Di samping itu, Ibnu Manzhur dan Al-Qurthubi serta sebagian pakar bahasa menambahkan bahwa kata *kabtu* (كَبْتُ) berasal dari kata *kabdu* (كَبْدُ). Huruf *dâl* pada kata *kabdu* diganti dengan huruf *tâ'* sehingga menjadi *kabtu*. Menurut mereka, *kabdu* adalah *ma'dinul-gaizh wal-ahqâd* (مَعْدِنُ الْغَيْظِ وَالأَحْقَادِ = tambang [sumber] kemarahan dan kedengkian). Seolah-olah bila kemarahan telah mencapai batas dan menimpa hati seseorang, hatinya akan terbakar bergejolak. Al-Jauzi di dalam *Zâdul-Masîr fî 'Ilmit-Tafsîr* menjelaskan bahwa kedua huruf *tâ'* dan *dâl* merupakan *mutaqâribatâl-makhraj* (مُتَقَارِبَتَا الْمَخْرَجِ = berdekatan makhraj) sehingga bangsa Arab terkadang menukarkan atau memasukkan salah satu dari kedua huruf tersebut secara bergantian.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang seasal dengan kata ini tercantum di dalam dua tempat. **Pertama**, ia mengambil bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja masa kini/depan) yang termaktub di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 127 yang berbunyi,

لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ

(liyaqtha'a tharafan minalladzîna kafarû au yakbitahum fayanqalibû khâ'ibîn)

Agar [Allah] membinasakan segolongan orang-orang yang kafir atau menjadikan mereka hina, lalu mereka

kembali dengan tiada memperoleh apa-apa).

Kedua, kata ini mengambil bentuk *fi'lul mâdhi* (فِعْل مَاض= kata kerja masa lalu) yang pasif atau *majhûl* (مَجْهُوْل = pelaku tersembunyi), seperti terdapat di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 5 yang berbunyi,

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُوا۟ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...

(Innalladzîna yuhâddûnallâh wa rasûlahu kubitû kamâ kubitalladzîna min qablihim....)

Sesungguhnya orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya pasti mendapat kehinaan, sebagaimana orang-orang yang sebelum mereka telah diperhinakan....

Pada ayat pertama di atas, Allah membicarakan pertolongan-Nya yang diberikan terhadap orang-orang beriman di dalam menghadapi dan menghancurkan golongan musyrik, musuh mereka, di dalam peristiwa perang Khandaq, sedangkan pada ayat kedua, Dia mengemukakan bahwa orang-orang yang menentang dan melanggar batas-batas (syariat) yang telah ditentukan-Nya dan Rasul-Nya akan mendapat kehinaan.

Di dalam Al-Qur'an arti kata *kabtu* berkembang menjadi beberapa arti yang diberikan oleh pakar-pakar Tafsir. Menurut pendapat jumhur ulama tafsir, *kabtu* adalah *al-ikhzâ' wal-ihlâk wal-hazîmah* (الإِخْزَاءُ وَالإِهْلاَكُ وَالهَزِيْمَةُ = hinaan, kehancuran, dan kekalahan). Abduh dan Al-Maraghi di dalam menafsirkan QS. Âli 'Imrân [3]: 127 di atas, berkata, "Sesungguhnya yang dimaksud dengan pertolongan kepadamu dengan jalan/cara mendatangkan malaikat adalah untuk menghancurkan sekelompok mereka dan menghinakan sekelompok yang lainnya serta menjadikan mereka di dalam kekalahan sehingga mereka kembali sebagai orang yang gagal/kecewa karena mereka tidak memunyai harapan untuk memperoleh kemenangan."

Menurut pendapat Al-Qurthubi, kata *yakbitahum* (يَكْبِتَهُمْ) di dalam ayat di atas bermakna *yuhzinuhum'* (يُحْزِنُهُمْ = membuat mereka sedih). Ia melandaskan pandangannya kepada satu riwayat bahwa sesungguhnya Nabi Muhammad saw. pernah singgah di rumah Abi Talhah, lalu ia melihat anaknya di dalam kesedihan. Nabi bertanya, "Apa gerangan yang terjadi?" maka dijawab, "(Ia sedih karena) untanya telah mati."

Ar-Razi menyimpulkan arti yang dapat diberikan kepada kata *kabtu* adalah *al-ikhzâ'* (الإِخْزَاء = hinaan), *al-ihlâk* (الإِهْلاَك =kehancuran), *al-la'n* (اللَّعْنُ), *al-hazîmah* (الهَزِيْمَة = kekalahan), *al-ghaizh* (الغَيْظُ =kemarahan), *al-idzlâl* (الإِذْلاَل = cacian), dan *al-ḥuzn* (الحُزْنُ = kesedihan). Tafsir kata ini pada dua ayat dimaksud adalah bahwa Allah menjelaskan azab dan siksaan bagi musuh-musuh Rasul-Nya di dunia berupa kehinaan dan kehancuran, sedangkan di akhirat mereka mendapatkan azab yang pedih. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

KUN (كُنْ)

Kata *kun* (كُنْ) ialah bentuk *amr* (perintah) yang berfungsi sebagai isyarat untuk menjadi 'ada', 'wujud' atau 'tercipta'. Bila bentuk ini dirangkaikan dengan *fayakûn* (فَيَكُوْنُ) biasanya diberi istilah *amr takwîni* (أَمْرٌ تَكْوِيْنِيّ = perintah di dalam arti penciptaan). Imbangan istilah *amr takwîni* ialah *amr taklîfi* (أَمْرٌ تَكْلِيْفِيّ = perintah pembebanan). *Amr taklîfi* ditujukan untuk makhluk berakal atau kepada *mukallaf* (yang dibebani tugas tertentu).

Di dalam Al-Qur'an, kata *kun* terulang sebelas kali, tersebar di dalam tujuh surah. Rinciannya sebagai berikut: di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117, QS. Âli 'Imrân [3]: 47 dan 59, QS. Al-An'âm [6]: 73, QS. Al-A'râf [7]: 144, QS. Al-Hijr [15]: 98, QS. An-Nahl [16]: 40, QS. Maryam [19]: 35, QS. Yâsîn [36]: 82, QS. Az-Zumar [39]: 66 dan QS. Al-Mu'min [40]: 68.

Penciptaan dengan menggunakan kata *kun* menggambarkan kemahakuasaan Allah di dalam menciptakan sesuatu, yaitu bahwa segala yang dikehendaki-Nya pasti terjadi sesuai dengan kehendak (iradah)-Nya dengan tidak memerlukan bantuan pihak lain, dan tidak ada halangan, kesulitan, dan keterlambatan. Contoh hal ini dapat dilihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]:

47 dan QS. Maryam [19]: 35. Surah pertama menggambarkan kemahakuasaan Allah yang dengan sangat mudah dan tanpa bantuan siapa pun menciptakan Isa as., tanpa ayah. Seperti yang dipaparkan di dalam ayat tersebut, seorang perempuan mustahil memunyai anak bila tidak berhubungan dengan orang laki-laki atau suaminya. Akan tetapi, karena kekuasaan Allah, hal itu memang terjadi, sedangkan surah kedua menggambarkan bahwa Allah swt. di dalam menciptakan sesuatu tidak memerlukan bantuan pihak lain, yang di dalam ayat ini digambarkan dengan anak.

Penciptaan dengan menggunakan kata *kun* ditujukan kepada objek umum, sebagaimana dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117 dan QS. An-Nahl [16]: 40. Di dalam kedua surah tersebut objek kata *kun* bermakna umum, tidak menyebutkan objek tertentu. Berdasar pengamatan terhadap ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *kun* yang berupa *amr takwîni*, ternyata tidak ditemukan penjelasan secara tegas tentang bentuk penciptaannya, apakah sesuatu yang diciptakan itu dari bahan atau materi yang sudah ada atau dari tiada sama sekali. Contohnya QS. Yâsîn [36]: 82 dan QS. Al-Mu'min [40]: 68. Dari kedua ayat tersebut, juga ayat-ayat lainnya, tidak ditemukan penjelasan secara eksplisit tentang bahan penciptaan, apakah dari bahan yang sudah ada atau dari ketiadaan.

Walaupun QS. Al-Qamar [54]: 50, yang artinya, "*Dan perintah Kami hanyalah satu perkataan seperti kedipan mata*", itu mengandung arti penciptaan yang seketika, tetapi itu bukan berarti bahwa perintah *kun* selalu terjadi tanpa proses. Isa as. dinyatakan dengan kata *kun*, tetapi ada ayat lain yang menyatakan adanya proses kejadiaannya, yaitu ibunya hamil, sakit perut, menggoyangkan pohon kurma. Itu dapat dipahami sebagai kiasan yang melambangkan kesegeraan penciptaan Allah sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan-Nya. Pandangan ini diperkuat oleh surah sebelumnya, yaitu QS. Al-Qamar [54]: 49, "*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran*".

Kata *kun* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117 didahului oleh penegasan bahwa Allah pencipta langit dan bumi (alam semesta). Jika ayat ini dipandang sebagai satu kesatuan, diperoleh gambaran bahwa alam semesta diciptakan Allah dengan proses sesuai dengan *qadar* (ketentuan)-Nya, yakni enam tahapan atau enam periode.

Kata *kun* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 47 didahului oleh penciptaan Isa as. tanpa ayah. Jika ayat ini dipahami seutuhnya maka penciptaan Isa tanpa ayah mengalami proses sesuai dengan sunnatullah.

QS. Al-An'âm [6]: 73 erat hubungannya dengan Hari Kiamat. Jika ayat ini dipandang sebagai satu kesatuan maka *kun* di sini berhubungan pula dengan Hari Kiamat, yang aturan-Nya berbeda dengan aturan alam dunia atau alam fisik.

QS. An-Nahl [16]: 40 dan ayat sebelumnya membicarakan *al-ba'ts* (الْبَعْث = hari kebangkitan). Jika kedua ayat itu dipandang sebagai satu kesatuan maka kata *kun* di sini berhubungan pula dengan hari kebangkitan, sedangkan ketentuannya sesuai pula dengan undang-undang yang telah ditetapkan Allah padanya.

Dapat disimpulkan, penciptaan sesuatu oleh Allah dengan kata *kun*, sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. Jika penciptaan itu mengenai alam fisik, kejadiannya tidak seketika, tetapi melalui proses yang telah ditetapkan Allah di alam ini. Adapun jika penciptaan itu menyangkut alam nonfisik, ciptaan sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan Allah terhadap alam nonfisik, yang belum tentu sama dengan ketentuan yang diperuntukkan bagi alam fisik. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

KURSIY (كُرْسِيّ)

Kata *kursiy* (كُرْسِيّ) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 255 dan QS. Shâd [38]: 34. Pada dua tempat tersebut kata ini bersambung dengan *dhamîr gâ'ib* (kata ganti persona ketiga tunggal), *kursiyyuhû* (كُرْسِيُّهُ).

Pengertian bahasa yang dipahami secara umum dari kata *kursiy* (كُرْسِيّ) adalah 'sesuatu

Kusâlâ

yang disandari dan diduduki'. Kata ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sesuai dengan pengertian tersebut. Kata *kursiy* (كُرْسِيّ) di dalam arti tersebut terdapat di dalam QS. Shâd [38]: 34. Memerhatikan konteksnya, kata *kursiy* (كُرْسِيّ) ini dapat pula diberi arti *majâzî*.

Kata *kursiy* (كُرْسِيّ) yang ada pada QS. Al-Baqarah diikuti oleh *dhamîr* (kata ganti) yang menunjuk kepada Allah. Oleh karena itu, ia dipahami di dalam arti *majâzî*. Ibnu Abbas, memahaminya di dalam arti 'Ilmu Allah meliputi langit dan bumi'. Ada juga yang mengartikannya sebagai *al-mulk* (اَلْمُلْك = kekuasaan) bahwa kerajaan Allah meliputi langit dan bumi. Ada juga yang mengartikannya sebagai *al-qudrah* (اَلْقُدْرَة) bahwa dengan kesanggupan-Nya maka Allah dapat menahan langit dan bumi. Ada juga yang memahaminya di dalam arti hakiki dan menyatakan bahwa ia adalah sebuah bintang yang meliputi seluruh bintang-bintang (langit dan bumi), atau suatu ruang yang meliputi langit dan bumi, sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Ata yang berkata: "*Mas-samâwâtu wal-ardhu fil-kursiyyi illâ kahalqatin fî 'ardh* (مَاالسَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فِى الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ فِى عَرْضٍ = tiada langit dan bumi di dalam *al-kursiy* melainkan bagaikan sebuah lingkaran di dalam lapangan yang luas).

Pengalihan arti *al-kursiy* (اَلْكُرْسِيّ) dari arti harfiahnya ke arti lain, sebagaimana disebutkan di atas bertujuan agar tidak terkesan bahwa Allah itu bersifat materi. ❖ *A. Rahim Yunus* ❖

KUSÂLÂ (كُسَالَى)

Kata *kusâlâ* merupakan kata benda jamak (banyak) jenis *mudzakkar* dari kata *mufrad* (tunggal) *kasil* (كَسِل) dan *kaslân* (كَسْلاَن). Di samping *kusâlâ* (كُسَالَى), kata di dalam bentuk banyak lainnya adalah *kasâlâ* (كَسَالِي), *kaslâ* (كَسْلَى), dan *kasâlî* (كَسَالِي). Kata ini diambil dari kata kerja *kasila* (كَسِلَ), *yaksilu* (يَكْسِلُ) dengan bentuk *mashdar*-nya *kaslan* (كَسْلاً), sedangkan jenis *mu'annats* dari kata ini adalah *kasilah* (كَسِلَة), *kaslânah* (كَسْلاَنَة), *kasûl* (كَسُولُ), *kaslâ* (كَسْلَى), dan *miksâl* (مِكْسَال).

Ditinjau dari sudut bahasa, *kasila – yaksilu* memunyai arti *al-fatr* (اَلْفَتْر = lemah) dan *at-tatsâqul* (اَلتَّثَاقُل = merasa berat). Menurut Ar-Razi dan Al-Maraghi, *kusâla* (كُسَالَى) adalah *al-mutatsâqil wa al-mutabâthi'* (اَلْمُتَثَاقِلُ وَالْمُتَبَاطِئُ = orang yang memberat-beratkan dan memperlambat-lambatkan [pekerjaan]).

Ditinjau dari sudut terminologi, kata ini berarti:

فَتْرٌ وَتَثَاقُلٌ وَ تَوَانٍ عَمَّا لاَ يَنْبَغِى أَنْ يَتَوَانِيَ عَنْهُ وَ الْقُعُودُ عَنْ إِتْمَامِهِ أَوْ عَنْهُ وَلأَجْلِ ذَلِكَ صَارَ مَذْمُومًا

(fatr wa tatsâqul wa tawânî 'ammâ lâ yanbagî an yatawânî 'anhu, wal-qu'ûd 'an itmâmihi au 'anhu wa liajli dzalika shâra madzmûmâ).

"Sifat lemah dan keberatan hati serta memperlambatkan pekerjaan yang seharusnya tidak perlu diperlambatkan (ditunda-tunda), sehingga pekerjaan tersebut terhenti, tidak sempurna, serta menjadikan orang yang memiliki sifat ini tercela".

Di dalam Al-Qur'an, kata *kusâlâ* hanya terdapat di dalam dua ayat, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 142 dan QS. At-Taubah [9]: 54; seperti Allah berfirman pada ayat pertama di atas,

إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا

(innal-munâfiqîn yukhâdi'ûna-llâh wahuwa khâdi'uhum, wa idzâ qâmû ilâ ash-shalât qâmû kusâlâ, yurâ'ûna an-nâs wa lâ yadzkurûna-llâh illâ qalîlâ).

"sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah, dan Allah akan membalas tipuan mereka. Apabila mereka berdiri untuk shalat mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud riya' di hadapan manusia dan tidaklah mereka menyebut Allah kecuali sedikit sekali".

Kedua ayat yang memuat kata ini menjelaskan sifat-sifat orang munafik dan perbuatan yang mereka lakukan bila dihadapkan dengan ibadah shalat; menurut Ar-Razi, arti sifat malas itu adalah bila mereka berada di tengah masyarakat, mereka melaksanakan shalat itu secara berjamaah. Akan tetapi, bila sendirian, mereka tidak melakukannya. Penyebab sifat malas itu adalah karena merasa berat melakukan shalat itu dan tidak mengharapkan pahala jika melakukannya, serta tidak merasa

Kusâlâ

berdosa meninggalkannya. Bahkan, keinginan untuk meninggalkannya lebih kuat dari melaksanakannya. Shalat dilakukan hanya karena merasa takut kepada celaan dan cercaan manusia, bukan taat dan patuh terhadap perintah Allah, dan dilaksanakan dengan wajah malas saja.

Sifat malas, menurut Sa'id Hawwa, merupakan sifat lahir yang tampak dalam pelaksanaan shalat, sedangkan sifat batin yang merusak adalah ketiadaan ikhlas dan kerelaan di hati mereka sehingga mereka melaksanakan shalat tidak dengan khusuk dan tidak pula mengetahui apa yang mereka ucapkan di dalam shalat. Bahkan, mereka selalu lalai dan lupa dalam pelaksanaannya. Adapun Al-Jazairi menafsirkan kata *kusâlâ* ini sesuai dengan sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, "Sesungguhnya shalat yang paling berat dilaksanakan oleh munafik adalah shalat Isya dan shalat Shubuh karena kedua shalat itu dikerjakan pada waktu malam. Pada shalat Isya, seorang telah merasa letih karena telah bekerja pada siang hari, sedangkan shalat Shubuh, diri seorang hamba dikuasai oleh tidur dan ngantuk. Kalau bukan karena takut kepada pedang (siksaan), niscaya mereka tidak melaksanakannya." ❖ *Ris'an Rusli* ❖

L

LABS (لَبْس)

Labs (لَبْس) merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *labasa* (لَبَسَ), *yalbasu* (يَلْبَسُ), yang berarti *'khalathahu wa ja'alahu musytabihan bi ghairihi khâfiyan'* (خَلَطَهُ وَجَعَلَهُ مُشْتَبِهًا بِغَيْرِهِ خَافِيًا = mencampuri dan menjadikan sesuatu samar-samar dengan yang lain).

Kata *labs* (لَبْس) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yakni pada QS. Qâf [50]: 15, *"Afa'ayîna bil- khalqil-awwal, bal hum fî labsin min khalqin jadîd"* (أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ = Payahkah Kami menciptakan kali yang pertama? Tidak! Mereka ragu-ragu terhadap ciptaan yang baru). Di dalam ayat ini, kata *labs* berarti 'ragu-ragu'. Bagi Ibnu Manzhur, *labs* adalah *'ikhtilâthul-umûri wal-masâ'ili ḥattâ lâ tu'rafu jihatuhâ'* (إِخْتِلَاطُ الْأُمُورِ وَالْمَسَائِلِ حَتَّى لَاتُعْرَفُ جِهَتُهَا = campur aduknya berbagai problem dan permasalahan sehingga tidak diketahui lagi arah dan tujuan problem tersebut). Dengan demikian, hal itu akan mengakibatkan permasalahan itu menjadi samar-samar dan tidak jelas, sehingga membuat orang ragu-ragu dan bingung dalam mengambil sikap.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang seakar dengan *labs* (لَبْس) terdapat di dalam 23 ayat. Satu ayat dalam bentuk *fi'l mâdhî*, terdapat pada QS. Al-An'âm [6]: 9, sepuluh ayat dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, satu ayat dalam bentuk *fi'l nahî*, satu ayat di dalam bentuk *ism mashdar, lubus* (لُبُوْس), serta sepuluh ayat dalam bentuk *ism mashdar, libas* (لِبَاس).

Kata *labs* (لَبْس) yang terdapat di dalam QS. Qâf [50]: 15 ini, para ulama tafsir sepakat mengartikannya dengan ragu-ragu dan samar-samar. Al-Maraghi dalam menafsirkan ayat QS. Qâf [50]: 15 di atas menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah tidak lemah di dalam penciptaan pertama, sedangkan kebangkitan (manusia dari mati) kembali lebih mudah dari penciptaan pertama kali. Maka, tidak ada hak bagi mereka sedikit pun untuk ragu-ragu dan bimbang di dalam hal ini, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Rûm [30]: 27, *"wa huwal-ladzî yabda'ul-khalqa tsumma yu'îduhu wa huwa ahwanu 'alaihi"* (وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ = Dan Dialah yang memulai menciptakan makhluk, kemudian itu diulang-Nya, sedangkan hal itu lebih mudah bagi-Nya). Ayat ini merupakan argumentasi kuat dan sekaligus celaan dan cercaan bagi orang-orang kafir yang mengingkari hari kebangkitan di akhirat bahwasanya sesuatu yang mati akan dihidupkan kembali pada Hari Kebangkitan *(al-ba'ts/* الْبَعْثُ).

❖ *Ris'an Rusli* ❖

LAGHW (لَغْو)

Kata *laghw* (لَغْو) adalah salah satu bentuk yang berasal dari kata kerja *laghâ, yalghâ, laghwan wa laghiyah* (لَغَى يَلْغَى لَغْوًا وَلَغِيَةً), yang berarti 'sesuatu yang sia-sia, salah, dan perkataan yang batil'. *Ism fâ'il* (kata yang menunjukkan makna pelaku), *lâghiyah* (لَاغِيَة) berarti 'sesuatu perkataan yang tidak ada faidahnya dan bersifat batil atau mengandung unsur dosa'.

Ibnu Faris, Ar-Raghib, dan Ismail Ibrahim, mengartikan kata *laghw* (لَغْو) dengan dua makna. **Pertama,** 'sesuatu yang tidak diperhitungkan', dan **kedua,** 'perkataan yang sia-sia dan jelek'.

Di dalam Al-Qur'an kata *laghw* (لَغْو) atau *lâghiyah* (لَاغِيَة) disebut 11 (sebelas) kali, yaitu pada QS. Fushshilat [41]: 26, QS. Al-Baqarah [2]: 225, QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, QS. Al-Mu'minûn [23]: 3, QS. Al-Furqân [25]: 72, QS. Al-Qashash [28]: 55, QS. Ath-Thûr [52]: 23, QS. Maryam [9]: 62, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 25, QS. An-Naba' [78]: 35, QS. Al-Mursalât [77]: 11 dan QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 11.

Kata *laghw* (لَغْو) yang disebut di atas tidak selalu memiliki makna yang sama, tetapi berkaitan dengan konteks ayat (termasuk sebab turun dan hubungannya). Misalnya kata *laghw* (لَغْو) yang terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 225 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, berhubungan dengan sumpah. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 225 lebih menitikberatkan pada kata *laghw* (لَغْو) yang termasuk arti bersumpah tetapi tidak diniatkan untuk bersumpah sehingga tidak dimasukkan ke dalam kategori sumpah.

Menurut QS. Al-Baqarah [2]: 225 ini, sumpah yang tidak diniatkan untuk bersumpah tidak dituntut untuk dipertanggungjawabkan oleh Allah. Misalnya sumpah yang tidak sengaja (tidak diniatkan di dalam hati bahwa itu sumpah).

Adapun kafarat (pembebasan) dari pelanggaran sumpah pada QS. Al-Baqarah [2]: 225 dapat dilihat pada kata *laghw* (لَغْو) di dalam ayat QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Di dalam ayat ini dikatakan bahwa hukuman bagi yang melanggar sumpah itu (dengan niat dan disengaja) adalah **pertama,** memberi makan kepada sepuluh orang miskin. Menurut Ibnu Abbas, makanan yang diberikan itu adalah makanan yang baik yang biasa diberikan kepada keluarganya. **Kedua,** memberi pakaian kepada orang miskin (dengan pakaian yang layak dan menutupi badan). **Ketiga,** memerdekakan seorang budak. Para ulama sepakat berpendapat bahwa bagi seorang yang melanggar sumpah boleh memilih salah satu dari tiga hal (*kaffârat al-yamîn*: kafarat sumpah) di atas. Barangsiapa yang tidak sanggup melakukan salah satu dari tiga hal tersebut maka kafaratnya adalah puasa selama tiga hari.

Pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 3 kata *laghw* (لَغْو) memiliki hubungan dengan kata *laghw* (لَغْو) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 72. Pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 3 kata *laghw* (لَغْو) diartikan sebagai sesuatu kebohongan dan caci maki dan menurut Ibnu Katsir *laghw* (لَغْو) di sini diartikan sebagai *al-bâthil* (kebatilan) yang meliputi syirik, maksiat, dan setiap perbuatan yang tidak bermanfaat. Ayat ini menggambarkan sikap orang Mukmin yang memperoleh keberuntungan dengan menghindari sikap orang kafir. Pada QS. Al-Furqân [25]: 72 juga digambarkan tentang sikap orang Mukmin yang pantas masuk surga antara lain karena menghindar dari kondisi dan situasi yang *laghw* (لَغْو) (tercela). Menurut Ath-Thabari, *laghw* (لَغْو) di sini diartikan sebagai 'setiap perkataan dan perbuatan yang bathil lagi jelek'. Pada ayat ini, Al-Qur'an menganjurkan orang-orang Mukmin untuk tidak terpengaruh oleh orang-orang yang mengerjakan perbuatan yang tercela (mabuk-mabukan, tari-tarian, dan semua yang mengarah kepada dosa) walau bagaimana pun besar godaannya.

Pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 25 *laghw* (لَغْو) dikaitkan dengan keadaan di surga, di mana tidak didengar adanya kata-kata yang mengandung unsur cela dan dosa. Kata *laghw* (لَغْو) di sini sejalan dengan kata *laghw* (لَغْو) pada QS. An-Naba' [78]: 35 yang juga menggambarkan kehidupan akhirat yang menyenangkan bagi kaum Mukmin yang bertakwa kepada Allah. ❖ *Hatamar* ❖

LAHAB (لَهَب)

Kata *lahab* (لَهَب) di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak tiga kali, di dalam dua surah, yakni di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 31 serta QS. Al-Masad [111]: 1 dan 3. *Al-Lahab* juga merupakan nama lain untuk Surah Tabbat dan Al-Masad.

Lahab (لَهَب) di dalam konteks ayat-ayat Al-

Qur'an memunyai dua arti. Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 31 dan QS. Al-Masad, [111]: 3, kata *lahab* (لَهَب) digunakan untuk maksud 'gejolak api'. Adapun *lahab* (لَهَبَ) di dalam QS. Al-Masad, [111]: 1, didahului kata *Abi* sehingga yang dimaksud adalah Abu Lahab, salah seorang paman Nabi Muhammad saw.

Di dalam beberapa kitab tafsir dan sejarah diperoleh penjelasan bahwa paman Nabi Muhammad saw. yang diberi julukan Abu Lahab tersebut sebenarnya bernama Abdul-Uzza bin Abdul-Muttalib. Julukan Abu Lahab bagi Abdul-Uzza memberikan isyarat bahwa ia dan/atau orang semacamnya dipastikan akan masuk neraka.

Paman Nabi Muhammad saw. yang kemudian dikenal sebagai Abu Lahab itu memang tergolong orang yang paling gigih menolak dakwah Nabi untuk menyembah hanya kepada Allah swt. dan bahkan melakukan penyerangan terhadap Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya.

Dakwah Nabi Muhammad saw. untuk menyembah hanya kepada Allah swt. pada awalnya dilakukan secara sembunyi-sembunyi, terhadap orang per orang. Orang-orang yang sudah dapat menerima dakwah Nabi pada masa itu adalah keluarga Nabi Muhammad saw. sendiri, yaitu Khadijah (istrinya), Ali bin Abi Thalib (anak paman Nabi), dan Zaid bin Tsabit (sahaya Nabi). Selain itu, tercatat nama Abu Bakar (teman akrab Nabi). Melalui Abu Bakar inilah teman-teman dan anggota masyarakat lain seperti Utsman bin Affan, Abdur-Rahman bin Auf, Thalhah bin Ubaidillah, Sa'd bin Abi Waqas, Zubair bin Awwam, Abu Ubaidah bin Jarrah, juga sudah menerima dakwah Nabi Muhammad saw. Dakwah secara sembunyi-sembunyi ini dilakukan Nabi selama kurang lebih tiga tahun.

Dakwah Nabi berikutnya dilakukan secara lebih demonstratif. Hal ini dilakukannya setelah ada perintah dari Tuhan untuk mengajak serta para anggota keluarga lain, menyayangi orang-orang yang beriman. Bila mereka tidak mau juga menerima ajakan Nabi maka Nabi telah lepas dari tanggungjawab atas perbuatan mereka (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 214-216). Untuk melaksanakan perintah ini pertama kali Nabi mengundang sanak keluarganya untuk makan bersama di rumahnya. Ketika sampai pada ajakan Nabi untuk menerima dakwahnya, Abu Thalib (paman Nabi) mencegahnya dan mengajak orang-orang lain untuk meninggalkan tempat. Pada hari berikutnya Nabi melakukan kegiatan yang sama. Akan tetapi, ketika orang-orang hendak meninggalkan tempat, Ali bin Abi Talib—walau ketika itu masih berusia remaja—berikrar akan membantu Nabi melawan siapa saja yang menentangnya. Melihat kejadian itu orang-orang tersenyum sinis dan meninggalkan tempat Nabi sambil mengejeknya.

Nabi Muhammad saw. masih saja tidak putus asa atas berbagai ejekan yang diterima terhadap dakwahnya. Nabi Muhammad saw. justru memperluas kegiatan dakwahnya kepada seluruh penduduk Mekkah. Nabi mengadakan pertemuan umum di bukit Safa. Di hadapan keluarga Abdul-Muttalib, Abdu Manaf, Zuhrah, Taim, Makhzum, dan Asad, Nabi menjelaskan tugas yang diamanatkan Allah swt. kepadanya. Pada saat inilah paman Nabi Muhammad saw. yang lain, yang bernama Abdul-Uzza (yang kemudian diberi julukan Abu Lahab) paling keras menetang ajakan Nabi. Abu Lahab berteriak memaki-maki Nabi dan menuduh Muhammad telah celaka. Ketika itu Nabi Muhammad saw. memang diam, tidak dapat berbicara atas perlakuan pamannya ini. Akan tetapi, tidak lama kemudian turunlah wahyu yang berisi pernyataan bahwa yang celaka bukan Muhammad, tetapi justru Abu Lahab dan istrinya. Wahyu ini di dalam Al-Qur'an kemudian dikenal dengan nama Surah Al-Lahab, Tabbat, atau Al-Masad.

Abu Lahab, Abu Sufyan, dan bangsawan Quraisy lain terus-menerus melakukan perlawanan kepada Nabi. Para penyair seperti Abu Sufyan bin Al-Haris, Amr bin Ash dan Abdullah bin Zibara diminta membuat syair ejekan dan

penyerangan kepada Nabi dan para pengikutnya. Upaya lain yang menyudutkan posisi Nabi dan para pengikutnya hingga rencana pembunuhan juga terus dilaksanakan. Istri Abu Lahab yang bernama Ummu Jamil bint Harb bin Umayyah (saudara perempuan Abu Sufyan) pun ikut serta menyebar fitnah, menebar kayu berduri ataupun kotoran hewan di waktu malam pada tempat-tempat yang dilalui Nabi dan pengikutnya. Perlawanan yang begitu gencar menyebabkan Nabi berhijrah ke Madinah. Kepindahan Nabi dari Mekkah ke Madinah tidak membuat kaum kafir Quraisy Mekkah surut dalam melawan Nabi.

Abu Lahab terus-menerus menentang Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya hingga kaum kafir Quraisy mengalami kekalahan dalam perang Badar. Setelah Abu Lahab mendengar kekalahan kaumnya pada perang Badar ini, ia pun jatuh sakit dan tujuh hari kemudian wafat (624 M). ❖ *Suwito* ❖

LAHM (لَحْم)

Makna asal kata *lahm* (لَحْم) menurut Ibnu Faris adalah *tadâkhul* (تَدَاخُل = saling memasuki). Daging disebut *lahm* (لَحْم) karena sebagian daripadanya masuk atau bercampur dengan yang lain. Peperangan disebut *malhamah* (مَلْحَمَة) karena dua makna. **Pertama**, manusia saling berdesakan sehingga sebagian mereka masuk atau bercampur baur dengan yang lain. **Kedua**, karena orang-orang yang terbunuh saling berhimpitan laksana daging. Secara istilah, Muhammad Ismail Ibrahim mengartikan *lahm* sebagai 'suatu yang membungkus tulang'.

Bila kata *lahm* (لَحْم) diungkapkan di dalam bentuk *fi'l* maka ia memunyai beberapa makna, sesuai dengan konteksnya. Umpamanya kata *lahamasy-syai'u* (لَحَمَ الشَّيْءُ) berarti 'merapatkan, menambal, dan memperbaiki sesuatu'. Kata *lahamal-amru* (لَحَمَ الْأَمْرُ) berarti 'mengukuhkan dan menyempurnakan (*ahkamahû*/ أَحْكَمَهُ)'. *Lahima fil-makân* (لَحِمَ فِي الْمَكَانِ) berarti 'tetap tinggal di tempat (*lazimahû*/ لَزِمَهُ)'. *Luhima* (لُحِمَ) berarti '*qutila*' (قُتِلَ = dibunuh). *Ulhima* (أُلْحِمَ) berarti 'mati'. *Iltahamal-harbu bainahum* (إِلْتَحَمَ الْحَرْبُ بَيْنَهُمْ) berarti 'berkecamuk perang di antar mereka'.

Kata *lahm* (لَحْم — dalam bentuk tunggal) disebut 11 kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan 259, QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-An'âm [6]: 145, QS. An-Nahl [16]: 115, QS. Al-Mu'minûn [23]: 14, QS. Fâthir [35]: 12, QS. Al-Hujurât [49]: 12, QS. Ath-Thûr [52]: 22, serta QS. Al-Wâqi'ah [56]: 21. Kata *luhûm* (لُحُوْمٌ — di dalam bentuk jamak) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 37.

Kata *lahm* (di dalam bentuk tunggal) yang di dalam Al-Qur'an disebut 11 kali itu berkaitan dengan konteks pembicaraan tentang jenis-jenis binatang yang diharamkan; yaitu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang ketika disembelih disebut nama selain Allah. Namun, di dalam keadaan terpaksa barang-barang tersebut boleh dimakan.

Kata *lahm* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 berkaitan dengan perlakuan Tuhan terhadap

Membicarakan keburukan orang lain (ghibah) sama halnya memakan daging orang itu setelah ia mati.

orang-orang yang mengingkari kekuasaan Allah menghidupkan orang-orang yang telah mati. Karena itu, Allah mematikan orang tersebut selama 100 tahun, kemudian menghidupkannya kembali. Makanan dan minumannya tidak berubah, keledainya yang telah menjadi tulang belulang juga dihidupkan kembali, yaitu dengan membungkus tulang tersebut kembali dengan daging.

Kata *lahm* di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 14 di dalam konteks perkembangan manusia; yaitu *nuthfah* (نُطْفَة /air mani), kemudian menjadi sesuatu yang menempel/tergantung di dinding rahim (*'alaqah*/ عَلَقَة), lalu menjadi segumpal daging (*mudhghah*/ مُضْغَة), dan segumpal daging itu dijadikan tulang belulang, kemudian tulang belulang itu dibungkus dengan daging.

Kata *lahman* di dalam QS. Fâthir [35]: 12 berhubungan dengan manfaat laut bagi manusia. Di antaranya terdapat daging ikan yang segar dan perhiasan.

Kata *lahma* di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 12 berkaitan dengan larangan buruk sangka, mencari-cari kesalahan orang lain dan bergunjing. Di dalam bentuk pertanyaan, Tuhan berfirman, *"Sukakah salah seorang di antara kamu memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentulah kamu jijik kepadanya."*

Menurut sebagian mufasir maksud ayat ini ialah menggunjingkan atau membicarakan keburukan orang yang sedang/yang tidak di tempat orang itu di waktu hidupnya sama halnya dengan memakan dagingnya setelah ia mati, yaitu suatu hal yang jelek dan sangat menjijikkan, juga karena orang yang digunjingkan dan orang mati sama keadaannya, yaitu tidak dapat menangkis gunjingan itu.

Kata *lahm* di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 22 berhubungan dengan nikmat surga. Di dalam surga terdapat buah-buahan dan daging sesuai dengan yang mereka inginkan. Di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 21 dijelaskan bahwa di dalam surga terdapat daging burung yang mereka inginkan. ❖ *Hasan Zaini* ❖

LAHN (لَحْن)

Kata *lahn* (لَحْن) adalah bentuk infinitif (*mashdar*) dari kata *lahana – yalhanu – lahanan/luhunan/ luhûnan* (لَحَنَ – يَلْحَنُ – لَحَنًا وَلُحْنًا وَلُحُوْنًا). Di dalam Al-Qur'an kata *lahn* ditemukan satu kali, yakni di dalam QS. Muhammad [47]: 30.

Secara bahasa kata *lahn* berarti *'sharful-kalâm 'an sunanihil-jârî 'alaihî* (صَرْفُ الْكَلَامِ عَنْ سُنَنِهِ الْجَارِى عَلَيْهِ), memalingkan ucapan dari metode yang biasa digunakan dalam ketatabahasaan. Adakalanya dengan menghilangkan strukturnya atau salah di dalam membaca, *bi'izalatil-i'râb au tashrîf* (بِإِزَالَةِ الإِعْرَابِ أَوْ تَصْرِيْف) dan adakalanya dengan menghilangkan maknanya yang jelas dan dipalingkan kepada tujuan dan maksud tertentu, *bi'izâlatih 'an tashrîh wa sharfihî bi ma'nâhu ilâ ta'rîdh wa fahwâ* (بِإِزَالَتِهِ عَنْ تَصْرِيْحٍ وَصَرْفِهِ بِمَعْنَاهُ إِلَى تَعْرِيْضٍ وَفَحْوَى). Di dalam pengertian pertama banyak ditemukan, tetapi tidak terpuji penerapannya. Sedangkan, pengertian kedua banyak ditemukan untuk keindahan bahasa (*al-balâghah*) di dalam ilmu kesusastraan yang mengandung makna tertentu. Umpamanya penyair berkata, *"khairul-hadîtsi mâ kâna lahnâ"* (خَيْرُ الْحَدِيْثِ مَاكَانَ لَحْنًا), sebaik-baik ucapan adalah yang mengandung keindahan makna (*lahn*).

Di dalam ilmu Ushul Fiqih, pengertian yang kedua ini disebut juga dengan *dilalatun-nash* (دِلَالَةُ النَّصّ), petunjuk yang terkandung di dalam teks Al-Qur'an atau sunnah, *fahwal-khithâb* (فَحْوَى الْخِطَاب) atau *lahnul-khithâb* (لَحْنُ الْخِطَاب), tujuan atau maksud pembicaraan, dan *mafhûmul-muwâfaqah* (مَفْهُوْمُ الْمُوَافَقَة = maksud yang sesuai dengan teks yang tertulis). Seperti firman Allah, *falâ taqul lahumâ uffin* (فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ = maka janganlah kamu berkata "ah" kepada kedua orang tua) (QS. Al-Isrâ' [17]: 23). Teks yang tertulis hanya *"uff"* (ah), tetapi karena ia mengandung makna 'menyakiti' (*al-îdzâ'*/ الإِيْذَاء), maka termasuk di dalamnya semua tindakan atau ucapan yang menyakiti orang tua, seperti memukul atau mencaci. Demikian juga memakan harta anak yatim dengan zalim. Termasuk di dalamnya tindakan yang bertujuan sama, seperti menggelapkannya (QS. An-Nisâ' [4]: 10). Memalingkan

Lail

makna yang tertulis kepada makna yang lain yang sama maksudnya disebut dengan *lahnul-khithâb* atau *fahwal-khithâb.*

Di dalam Al-Qur'an, kata *lahn* digunakan untuk pengertiannya yang kedua, firman Allah, *Walata'rifannahum fî lahnil-qauli wallahu ya'lamu a'mâlakum* (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ = Dan kamu benar-benar akan mengenal mereka melalui pemalingan ucapan yang mereka lakukan, dan Allah mengetahui semua perbuatanmu). (QS. Muhammad [47]: 30).

Ayat ini berbicara tentang kebiasaan orang munafik yang tidak suka mengucapkan kata-kata secara jelas terhadap Rasulullah, tetapi selalu dengan menggunakan kata-kata sindiran atau sindiran sebagai isyarat dari perbuatan mereka yang tidak sesuai dengan apa yang mereka ucapkan, mereka selalu berbicara yang dapat menyenangkan hati pendengarnya, tetapi di balik itu terkandung maksud-maksud jahat. Allah memberitahukan cara-cara ini kepada Rasulullah sehingga kemudian beliau dapat mengenal mereka.

Ayat ini—di samping menjelaskan ciri-ciri orang munafik yang menggunakan bahasa sindiran jika berbicara dengan Rasulullah—sebenarnya terkait dengan latar belakang bangsa Arab yang pandai bersyair dan pandai pula memalingkan kandungan makna teks tertentu kepada makna yang lain sehingga indah didengar dan jelas maksudnya. Keindahan maksud yang disampaikan oleh seseorang itu dapat memengaruhi pendengarannya, seperti yang dipraktikkan oleh orang-orang munafik yang berusaha memengaruhi Rasulullah. Oleh karena cara ini biasanya dipraktikkan oleh orang-orang munafik tersebut maka Allah menjadikannya sebagai salah satu ciri mereka yang kemudian diberitahukan-Nya kepada Rasulullah.

❖ *Yaswirman* ❖

LAIL (لَيْل)

Kata *lail* (لَيْل) biasa diartikan sebagai 'malam hari'. Kata tersebut disebut 74 kali di dalam Al-Qur'an.

Secata etimologis kata *lail* (لَيْل) berasal dari *al-ala,* yang pada mulanya berati 'gelap/hitam pekat'. Selanjutnya pemakain kata tersebut berkembang sehingga artinya pun menjadi beranekaragam. Umpamanya sesuatu yang panjang dan hitam dinamai *al-yal* (اَلْيَل) dan *mulayyal* (المُلَيَّل), dan minuman keras yang berwarna hitam dinamai *ummul-lail* (أُمُّ اللَّيْلِ), sedangkan minuman keras pada tahap-tahap pemabukannya dinamai *lailâ* (لَيْلَى). Dinamakan demikian karena ia menghitamkan atau menggelapkan pandangan dan pemikiran peminumnya. Agaknya, dari asal pengertian inilah mereka menamakan waktu matahari terbenam sampai dengan terbitnya fajar sebagai *lail* (لَيْل) karena kegelapan dan hitam pekatnya situasi ketika itu.

Keheningan malam adalah saat yang tepat untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

Dengan memerhatikan ayat-ayat yang memuat kata *lail* dan kata yang seasal dengan itu dapat diketahui bahwa menurut terminologi Al-Qur'an, kata tersebut dipakai untuk arti 'malam hari', istilah bagi waktu mulai terbenam matahari sampai terbit fajar atau menurut pendapat lain, mulai hilangnya mega merah (setelah matahari terbenam) sampai terbitnya fajar, karena keberadaan mega merah belum menjadikan situasi hitam gelap. Dan dari kandungan ayat-ayat tersebut tergambar bahwa Al-Qur'an mempergunakan kata itu di dalam beragam konteks, di antaranya:

Laisa

a) Di dalam konteks ibadah, seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 187 yang menjelaskan batas waktu berpuasa.
b) Di dalam konteks perjalanan di malam hari, misalnya QS. Al-Isrâ' [17]: 1. Di dalam ayat itu Allah menginformasikan perjalanan Nabi Muhammad di malam hari dari Masjid Haram ke Masjid Aqsa.
c) Di dalam konteks pengajaran terhadap orang-orang yang berakal, misalnya pada QS. An-Nûr [24]: 44. Di sini dinyatakan bahwa pergantian malam dan siang itu merupakan pelajaran bagi yang memunyai penglihatan.
d) Di dalam konteks siksaan terhadap orang kafir yang tidak membedakan di antara siang dan malam, misalnya pada QS. Al-Hâqqah [69]: 7.
e) Di dalam konteks penerimaan wahyu di malam hari, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 51 yang menerangkan bahwa Nabi Musa berada di bukit Thur Sina selama 40 malam untuk menerima wahyu dari Allah.
f) Di dalam konteks anjuran berdakwah di malam hari, seperti perkataan Nabi Nuh, *"Wahai Tuhanku sesungguhnya aku telah menyeru umatku (kepada agama-Mu) siang dan malam."* (QS. Nûh [71]: 5).

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

LAISA (لَيْسَ)

Kata *laisa* dalam bahasa Arab merupakan bentuk kata kerja yang tidak melahirkan kata-kata lain (*ghair musytaqq*). Para pakar bahasa sepakat mengatakan kata tersebut berasal dari dua kata; *lâ* (لا) yang bermakna menafikan (tidak) dan *aisa* (أَيْسَ) yang berarti *yûjad* (ada). Huruf *hamzah* (أ)pada *aisa* dihilangkan dan kemudian keduanya digabungkan sehingga menjadi *laisa*. Kata ini digunakan untuk menafikan sebuah berita. Al-Qur'an menggunakannya dalam tiga bentuk;

Pertama : tanpa didahului dengan huruf *hamzah* yang mengandung makna pertanyaan, *laisa* (لَيْسَ). Bentuk ini yang paling sering digunakan, yaitu sebanyak 59 kali seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 177 yang menafikan kebaktian sejati hanya sekadar memalingkan wajah dalam ibadah ke timur dan barat, tetapi kebaktian itu terletak pada keimanan terhadap Allah, hari akhir, malaikat, kitab-kitab suci dan para nabi, dan menyalurkan harta dengan penuh ketulusan kepada sanak kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta, (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan menepati janji, sabar dalam kesempitan dan penderitaan. Mereka yang melakukan itu adalah orang-orang yang benar (imannya), dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

Kedua : disebut dengan didahului huruf *hamzah* dan tidak diselingi dengan huruf lain, *alaisa* (أَلَيْسَ) yang dapat diterjemahkan dengan 'bukankah?' atau 'tidakkah?', dan *alstu* (أَلَسْتُ) yang berarti 'bukankah aku?'. Bentuk ini digunakan dalam Al-Qur`an sebanyak 13 kali. Jika didahului huruf *hamzah* maka mengandung arti menetapkan, dari yang sebelumnya menafikan, seperti firman Allah dalam QS. Az-Zumar [39]: 36, *alaisallâhu bikâfin `abdahu*. Secara harfiah penggalan ayat ini bermakna, bukankah Allah cukup untuk melindungi hamba-Nya?, tetapi makna sesungguhnya adalah penetapan Allah sebagai Yang Mencukupi hamba-Nya. Jadi pertanyaan di sini berarti penetapan. Maka jawabannya bukan *na`am* ( نَعَم ) yang berarti ya, tetapi *balâ* ( بَلَى ) yang memunyai arti mirip dengan *na`am*. *Balâ* digunakan untuk menjawab ungkapan yang mengandung penegasian, sehingga berarti membatalkan penegasian (*nafy*) dan menetapkan sesuatu yang dinegasikan (*manfiyy*), sedangkan *na`am* mengandung dua kemungkinan; menetapkan penegasian (*nafy*) dan sesuatu yang dinegasikan (*manfiyy*). Karena itu, seperti kata Ibnu Abbas, jika manusia menjawab ungkapan yang disampaikan Allah swt. dalam QS. Al-A`raf [7]: 172, *alastu birabbikum* (bukankah Aku Tuhan kalian?) dengan *na`am* tentu mereka telah kafir, tetapi pada ayat tersebut jawabannya adalah *balâ syahidna* (Ya, Engkau Tuhan kami, dan kami bersaksi untuk itu). Karena itu, para ulama, seperti dikemukakan Imam Nawawi dalam

Laita

kitabnya, *Al-Tibyân fi Âdâb Hamalatil Qur`ân*, sangat menganjurkan untuk membaca : *balâ wa ana `alâ dzâlika minasy-syâhidîn* (بَلَى وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ = saya termasuk orang-orang yang bersaksi untuk itu) setelah membaca ayat terakhir dari surah At-Tin [95]: *alaisallâhu bi ahkamil hâkimîn* (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَكِمِينَ = Bukankah Allah Hakim yang seadil-adilnya?).

Ketiga : disebut dengan didahului huruf *hamzah* dan *waw; awalaisa* (أَوَلَيْسَ) yang juga berarti 'bukankah', seperti pada dua ayat di QS. Al-Ankabut [29]: 10 dan QS. Yasin [36]: 81.

Selain itu kata ini juga terkadang bersambung dengan kata pengganti (*dhamîr*) orang ketiga maskulin, *laisat* (QS. Al-Baqarah [2]: 113), *dhamîr* jamak, *laisû* (QS. Âli Imran [3]: 113), kata pengganti orang pertama, *lastu* (QS. Al-An'am [6]: 66), dan kata pengganti orang kedua; *lasta* (QS. Annisa [4]: 94), *lastum* QS. Al-Baqarah [2]: 267) dan *lastunna* (QS. Al-Ahzab [33]: 32). Demikian, *wallahu a'lam.* ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

LAITA (لَيْتَ)

Dalam bahasa Arab, *laita* digunakan untuk mengungkapkan sebuah harapan, cita-cita atau keinginan yang kuat dan mendalam untuk mendapatkan sesuatu (*tamannî*). Untuk hal yang hampir sama orang Arab juga menyebutnya dengan *tarajjî* seperti pada ungkapan *la'alla* (لَعَلَّ) yang biasa diartikan dengan 'semoga'. Hanya saja *laita* yang berarti *tamanni* adalah keinginan yang kuat dan mendalam untuk mendapatkan sesuatu, baik sesuatu yang mungkin maupun yang mustahil, dan biasanya, menurut pakar bahasa Ibnu Hisyam dalam *Mughnî al-Labîb*, lebih sering digunakan untuk mengungkapkan suatu keinginan yang mustahil dicapai. Sedangkan *la'alla* yang menujukkan *tarajjî* hanya berlaku pada hal-hal yang mungkin untuk dicapai. Ungkapan *laita* biasanya didahului dengan huruf *yâ* (يَا), dan selanjutnya disambung dengan huruf yang menunjukkan obyek (pelaku) seperti saya, *yâ laitanî* (يَا لَيْتَنِي), kami, *yâ laytnâ* (يَا لَيْتَنَا), dia, *yâ laitahâ* (يَا لَيْتَهَا). Menurut sebagian ahli bahasa, seperti dikutip Ibnu manzhur dalam *Lisân al-'Arab*, *laita* sama kedudukan dan maknanya dengan ungkapan *wajadtu* (saya telah mendapatkan).

Dalam Al-Qur'an, *laita* disebut sebanyak 14 kali; 3 kali dalam bentuk *yâ laita* (يَا لَيْتَ), 2 kali dalam bentuk *yâ laitanâ* (يَالَيْتَنَا), 8 kali dalam bentuk *yâ laitanî* (يَا لَيْتَنِي) dan sekali dalam bentuk *yâ laitahâ* (يَا لَيْتَهَا). Kesemuanya menggambarkan sebuah keingan untuk memperoleh sesuatu, baik yang mustahil itu yang banyak maupun yang mungkin. Mereka yang kafir dan sesat di akhirat kelak menyesali perbuatan mereka dan berandai-andai sekiranya mereka dikembalikan lagi ke dunia niscaya mereka akan melakukan pertobatan dengan menaati Allah dan Rasul-Nya dan tidak akan mengulangi kesesatan yang pernah ditempuhnya. Keinginan mereka itu diungkapkan dengan kata *laita* seperti tergambar antara lain pada QS. Al-An'am [6]: 27, QS. Al-Furqan [25]: 27 dan 28, QS. Al-Ahzab [33]: 66, dan QS. An-Naba [78]: 40. Tentunya keinginan itu tidak mungkin terjadi. Kesan ini secara kebahasaan dapat diperoleh dari kata *yâ* (يَا) yang selalu menyertai *laita* yang berarti seruan atau panggilan untuk sesuatu yang berada di tempat jauh (*Annidâ' lil ba'îd* = اَلنِّدَاءُ لِلْبَعِيْد). Ini menggambarkan sesuatu yang diinginkannya berada di tempat yang jauh dan sulit untuk dicapai. Orang-orang munafik yang enggan berperang bersama pasukan Muslim juga seringkali berandai-andai setelah perang usai, sekiranya mereka ikut pasti akan memperoleh bagian dari harta rampasan. Sikap mereka yang selalu mendua; di satu sisi mereka enggan berperang atau berjihad seperti layaknya orang kafir, tetapi di sisi lain mereka ingin mendapatkan bagian layaknya seperti mereka yang beriman dan ikut perang, sikap tersebut digambarkan dalam QS. An-Nisa [4]: 72 dan 73 yang artinya : *Dan sesungguhnya di antara kamu ada orang yang sangat berlambat-lambat (ke medan pertempuran). Maka jika kamu ditimpa mushibah ia berkata: "Sesungguhnya Tuhan telah menganugerahkan ni'mat kepada saya karena saya tidak ikut berperang bersama mereka". Dan sungguh jika kamu beroleh*

karunia (kemenangan) dari Allah, tentulah dia mengatakan seolah-olah belum pernah ada hubungan kasih sayang antara kamu dengan dia: "Wahai, kiranya saya ada bersama-sama mereka, tentu saya mendapat kemenangan yang besar (pula)". Demikian, *wallâhu a'lam.* ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

LAMASA (لَمَسَ)

Lamasa (لَمَسَ) adalah bentuk *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'*-nya *yalmisu* (يَلْمِسُ) atau *yalmusu* (يَلْمُسُ). Di dalam Al-Qur'an, *lamasa* (لَمَسَ) disebut empat kali; tersebar di dalam empat surah dan empat ayat (QS. Jinn [72]: 8, QS. Al-An'âm [6]:7, QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6). Sedang dalam bentuk kata kerja perintah (*fi'l amr*) kata itu disebut satu kali, terdapat di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 13.

Menurut arti hakikat kebahasaannya, *lamasa* mengandung arti mencari sesuatu dan sekaligus menyentuhnya. Ibnu Manzhur di dalam bukunya *Lisânul-'Arab*, menerangkan bahwa lafal tersebut mengandung makna 'menyentuh' *(Al-jass)* atau 'meraba dengan tangan' *(Al-massu bil-yad)*. Akan tetapi, secara majazi kata ini dapat berarti 'bersebadan' (*Al-jimâ'*) dan dapat pula berarti 'tuntutan atas sesuatu oleh seseorang kepada seseorang yang lainnya yang sederajat'. Namun, kata *lamasa* yang mengandung arti bersebadan – pada umumnya atau setidak-tidaknya demikian yang ditemukan di dalam Al-Qur'an– menggunakan *wazn* (timbangan) *mufâ'al* yang mengandung arti 'saling'; dengan demikian, *Al-mulâmasah* (اَلْمُلاَمَسَة) berarti 'saling menyentuh' yang dapat juga diartikan 'bersebadan' atau sekurang-kurangnya mengandung arti 'saling meraba dengan disertai oleh keinginan untuk melakukan hubungan sebadan' (belum bersebadan). Sebagai contoh dari pemakaian *al-lams* dengan makna semacam ini dapat dilihat di dalam ungkapan *hiya lâ taruddu yada lâmis* (هِيَ لاَ تَرُدُّ يَدَ لاَمِسٍ = dia, wanita amoral, tidak pernah menampik/menolak permintaan dari seseorang untuk melakukan hubungan bersebadan).

Al-Qur'an menggunakan *lamisa* (لَمِسَ), dengan pola kata kerja bentuk lampau tanpa ada tambahan huruf, adalah ketika berbicara tentang sesuatu yang berkaitan dengan permusuhan di antara makhluk dan Tuhan (QS. Al-Jinn [72]: 8 – di antara jin dengan Allah – dan QS. Al-An'âm [6]: 7 – di antara orang kafir dengan Allah melalui Al-Qur'an), sedangkan ketika ia berbicara mengenai sesuatu yang berkaitan dengan umat Islam– di dalam hal ini mengenai hukum yang berkaitan dengan ibadah–digunakan bentuk yang bertimbangan *Al-mufâ'alah* (QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6). Adapun ketika Al-Qur'an berbicara di dalam konteks sikap mongolok-olok orang-orang munafik terhadap orang-orang Mukmin, digunakan bentuk *amr* (kata perintah) di dalam *wazn* (timbangan) *ifti'âl*, yaitu bentuk yang telah mengalamai perubahan – di dalam hal ini penambahan huruf dari bangun asalnya yang tiga huruf – menjadi lima huruf untuk menghasilkan suatu pengertian yang diinginkan.

Terjadi perbedaan pendapat di antara ulama –terutama ahli tafsir dan ahli hukum Islam– dalam mengartikan kata *lâmastum* (لاَمَسْتُمْ) yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 6. Ada di antara mereka yang mengartikannya sebagai 'bersebadan', sementara yang lain mengartikannya 'bersentuhan'.

Perbedaan dalam mengartikan kata tersebut merupakan konsekuensi logis dari perbedaan mereka dalam dua hal, yaitu: 1. Ketidakseragaman dalam memahami beberapa hadits yang berkaitan dengan persoalan pembatal wudhu; dan 2. Ketidakseragaman dalam hal cara membaca kata tersebut (*qirâ'ah*). Ada yang membacanya dengan *lâmastum* (لاَمَسْتُمْ) dengan memanjangkan *lâ* di dalam bentuk empat huruf *(Ats-tsulâtsî Al-mazîd fîh)* yang memungkinkan berarti 'saling menyentuh' di samping arti 'menyentuh'. Dan ada pula yang membacanya *lamastum* (لَمَسْتُمْ), tanpa memanjangkan *la,* di dalam *fi'l tsulâtsî* (tersusun dari tiga huruf) yang berarti 'menyentuh'.

Ada tiga pendapat di dalam hal ini. **Pertama,** yang diwakili oleh kelompok Hanafiah yang

Lathîf

berpendapat bahwa kata *lâmas (tum)* berarti '(kamu) bersebadan'. Dengan demikian, yang membatalkan wudhu adalah bersebadan. **Kedua**, yang diwakili oleh kelompok Syafi'iah yang berpendapat bahwa lafal *lâmas (tum)* berarti '(kamu) bersentuh'. Karena itu, menyentuh kulit wanita yang bukan mahram membatalkan wudu. Mereka mengajukan alasan bahwa kata *al-lams* di dalam ayat tersebut mengandung makna asli atau hakiki. Arti hakiki dari kata *al-lams* adalah 'bersentuhan kulit'. Menurut pendapat ini tidak ada satu hadits pun yang menunjukkan pengertian selain arti hakiki tersebut. Selama tidak ada dalil yang menunjukkan arti majazi maka wajib berpegang pada pengertian hakikinya.

Argumen kelompok ini diperkuat oleh ucapan Umar bin Khaththab ra., "Barangsiapa yang mencium atau menyentuh istrinya maka, jika hendak sembahyang, ia wajib berwudhu." (HR. Ad-Daruqutni). **Ketiga**, pendapat yang berusaha menggabungkan kedua pendapat terdahulu yang diwakili oleh kelompok Malikiah dan Hanabilah yang berpendapat, bahwa menyentuh perempuan dengan nafsu syahwat membatalkan wudhu dan jika tanpa nafsu syahwat tidak membatalkan wudhu. ❖ *Cholidi* ❖

LATHÎF (لَطِيف)

Kata *lathîf* (لَطِيف) terambil dari akar kata *lathafa* (لَطَفَ) yang hurufnya terdiri dari *lâm, thâ'*, dan *fâ'*. Menurut pakar-pakar bahasa, kata tersebut mengandung makna *lembut, halus,* atau *kecil.* Dari makna ini kemudian lahir makna *ketersembunyian* dan *ketelitian*. Pakar bahasa Az-Zajjaj dalam bukunya *Tafsîr Asmâ' Al-Husnâ* menyatakan bahwa seorang yang berbadan kecil dinamai *Lathîf,* juga dapat berarti *penipu* atau yang *mencapai tujuannya dengan cara yang sangat tersembunyi/tak terduga.* Sedang bila kata ini dikaitkan dengan pengetahuan, maka maknanya adalah sangat dalam kecerdasannya dan sangat cermat dalam menemukan sesuatu.

Kata *Lathîf* ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak tujuh kali, lima di antaranya disebut bergandengan dengan sifat *Khabîr* (خَبِير). Satu ayat secara tegas menyebut sifat ini tercurah kepada hamba-Nya, yakni,

ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ

"Sesungguhnya Allah Lathîf terhadap hamba-hamba-Nya, Dia memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Dia Mahakuat lagi Mahamulia"

(QS. Asy-Syûrâ [42]: 19 dan Yûsuf [12]: 100). Dari sini, sehingga agaknya Az-Zajjaj berpendapat bahwa *Al-Lathîf,* berarti Dia melimpahkan karunia kepada hamba-hamba-Nya secara tersembunyi dan tertutup, tanpa mereka ketahui, serta menciptakan untuk mereka sebab-sebab yang tak terduga guna meraih anugerah-Nya. Ini sama dengan firman-Nya:

وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ

"Siapa yang bertakwa kepada Allah, Dia akan memberinya jalan keluar, dan menganugerahkan kepadanya rezeki dari arah yang mereka tidak sangka-sangka" (QS. Ath-Thalâq [65]: 2-3).

Apa yang dikemukakan Az-Zajjaj di atas dapat diterima, hanya saja perlu dicatat bahwa rezeki yang dimaksud bukan hanya yang bersifat material, tetapi juga dalam bentuk menyatukan keluarga dalam suasana harmonis, seperti yang dialami Nabi Yusuf as. yang telah berpisah dengan orang tua dan saudara-saudaranya setelah sirna kebencian mereka kepada Yusuf as. (baca QS. Yûsuf [12]: 100).

Di samping ayat-ayat yang berbicara dalam konteks anugerah itu, ditemukan ayat-ayat yang berbicara tentang sifat Allah, yaitu pada QS. Luqmân [31]: 16 dan Al-An'âm [6]: 103. Ini berarti bahwa *luthf* (لُطْف) yang dianugerahkannya berdasar kebijaksanaan dan pengetahuan-Nya:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

"Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu lahirkan dan rahasiakan); dan Dia Lathîf lagi Maha Mengetahui."

Dalam ayat lain Allah berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

"Dapatkah mereka tidak melihat, bahwa Allah me-

nurunkan air dari langit, lalu jadilah bumi itu hijau? Sesungguhnya Allah Maha Lathîf lagi Maha Mengetahui" (QS. Al-Hajj [22]: 63).

Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa yang berhak menyandang sifat ini adalah, "Yang mengetahui rincian kemaslahatan dan seluk beluk rahasianya, yang kecil dan yang halus, kemudian menempuh jalan untuk menyampaikannya kepada yang berhak secara lemah lembut bukan kekerasan."

Kalau bertemu kelemahlembutan dalam perlakuan dan rincian kemampuan dalam pengetahuan, maka terwujudlah apa yang dinamai *Al-Luthf* dan menjadilah pelakunya wajar menyandang nama *Al-Lathîf.* Ini tentunya tidak dapat dijangkau kecuali Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha *Lathîf* itu. Sekelumit dari bukti Kemaha *"lemahlembutan"* Ilahi (kalau istilah ini dapat dibenarkan) dapat terlihat bagaimana Dia memelihara janin dalam perut ibu dan melindunginya dalam tiga kegelapan, kegelapan dalam perut, kegelapan dalam rahim, dan kegelapan dalam selaput yang menutup anak dalam rahim. Demikian juga memberinya makan melalui tali pusar sampai dia lahir kemudian mengilhaminya bisa menyusu, tanpa diajar oleh siapa pun.

Termasuk juga dalam bukti-bukti kewajaran-Nya menyandang sifat ini adalah apa yang dihamparkan-Nya di alam raya untuk makhluk-Nya, memberi melebihi kebutuhan mereka, tetapi tidak membebani mereka dengan beban berat yang tidak mampu dipikul.

Pada akhirnya tidak keliru apabila dikatakan bahwa *Al-Lathîf* adalah Dia yang selalu menghendaki untuk makhluk-Nya, kemaslahatan dan kemudahan lagi menyiapkan sarana dan prasarana guna kemudahan meraihnya. Dia yang bergegas menyingkirkan kegelisahan pada saat terjadinya cobaan, serta melimpahkan anugerah sebelum terbetik dalam benak. Penjelasan di atas, adalah bila sifat itu dikaitkan dengan perbuatan-perbuatan Allah.

Ayat lain yang dikaitkan dengan sifat-Nya *Lathîf* adalah (QS. Al-An'âm [6]: 103).

Allah tidak dapat dilihat paling tidak dalam kehidupan dunia ini. Nabi Musa as. pernah memohon untuk melihat-Nya tetapi begitu Allah menampakkan kebesaran dan kekuasaan-Nya atau pancaran cahaya-Nya ke sebuah gunung, gunung itu hancur berantakan (baca QS. Al-A'râf [7]: 143). Allah juga *Lathîf* dalam arti tidak dapat diketahui hakikat-Nya, sebagaimana telah diuraikan pada awal tulisan ini dalam pengenalan kepada Allah. Alhasil Dia tertutup dari pandangan mata dengan selendang keagungan-Nya, terlindungi dari jangkauan akal dengan pakaian kebesaran-Nya, terbatasi dari bayangan imajinasi dengan cahaya keindahan-Nya, dan karena cemerlangnya pancaran cahaya-Nya, Dia ghaib, sehingga seperti kata sementara orang arif: *"Dia tidak terjangkau hanya karena Dia menyingkap kerudung wajah-Nya, sungguh aneh, penampakan menghasilkan ketertutupan."* Memang mata kelelawar tak mampu memandang cahaya matahari.

Hanya sekali dalam Al-Qur'an ditemukan kata kerja yang berakar ketiga huruf di atas, yaitu firman-Nya mengabadikan ucapan salah seorang dari kelompok pemuda yang ditidurkan Allah selama 309 tahun di Gua al-Kahfi(QS. Al-Kahfi [18]: 19).

Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

LAMMAN (لَمَّا)

Kata *lamman* (لَمَّا) adalah bentuk *mashdar* dari *lamma – yalummu – lamman* (لَمَّ – يَلُمُّ – لَمًّا) yang mengandung arti dasar *'al-jam'u', 'al-katsîr', 'asy-syadîd'* (اَلْجَمْعُ، اَلْكَثِيْرُ، الشَّدِيْدُ = mengumpulkan, banyak, dan sangat). Kata ini pada awalnya dipakai dalam konteks mengumpulkan dan memperbaiki urusan-urusan yang berantakan. Selanjutnya berkembang pemakaiannya dan menunjukkan pada beberapa arti sesuai bentuk dan konteksnya seperti 'anak yang hampir balig' disebut *ghulâmun mulimmun* (غُلَامٌ مُلِمٌّ) karena pada usia itu merupakan puncak proses berkumpulnya segala potensi yang dimilikinya untuk menjadi seorang yang dewasa. Unta yang berkumpul disebut *himlun malmûmun* (حِمْلٌ مَلْمُوْمٌ). Kurma yang hampir berbuah disebut *nakhlatun mulimmun*

wa mulimmatun (نَخْلَةٌ مُلِمٌّ وَمُلِمَّةٌ). Belalai gajah disebut *mulamlamatul-fil* (مُلَمْلَمَةُ الْفِيْلِ) karena fungsi belalainya sangat besar sekali seolah-olah semua harapannya berkumpul pada belalainya. Dosa-dosa kecil disebut *al-lamam* (اَللَّمَمَ) karena dosa kecil itu sangat banyak sehingga hampir tidak seorang pun yang luput darinya.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut hanya ada dua, yaitu bentuk *lammâ* (لَمَّا) dan *al-lamam* (اَللَّمَمَ) yang masing-masing terdapat pada QS. Al-Fajr [89]: 19 dan pada QS. An-Najm [53]: 32.

Penggunaan kata *lammâ* (لَمَّا) pada QS. Al-Fajr tersebut dirangkaikan dengan kata *aklan lammâ* (اَكْلًا لَمًّا =makan secara *lammâ*). Di dalam ayat itu disebutkan salah satu perbuatan yang dikecam oleh Allah: *"Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara lammâ"*. Kata *aklan lammâ* ada yang menafsirkan memakan secara berlebihan *aklan syadîdan/aklan katsîr* (اَكْلًا شَدِيْدًا اَوْ اَكْلًا كَثِيْرًا), ada juga yang menafsirkannya memakan dengan cara mencampurkan antara yang halal dengan yang batil. Kedua penafsiran tersebut meskipun berbeda redaksinya; namun, pada hakikatnya sama, yaitu menunjuk pada penyalahgunaan fungsi harta pusaka dengan memakannya secara tidak wajar.

Adapun penggunaan kata *al-lamam* (اَللَّمَمَ) pada QS. An-Najm tersebut berkaitan dengan orang yang dianggap *muhsin* (مُحْسِن = orang yang berbuat baik) dan akan mendapat balasan yang baik di akhirat nanti: *Yaitu orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji kecuali al-lamam* (اَللَّمَمَ). *"Sesungguhnya Tuhanmu Mahaluas ampunan-Nya."* Penafsiran kata *al-lamam* pada ayat itu, ada yang mengatakan dosa-dosa kecil. Ada juga yang menafsirkan mendekati dosa, tetapi tidak sampai melakukannya. Ada juga yang menafsirkan sudah melakukan dosa tetapi dengan segera dia bertobat dengan sungguh-sungguh.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

LAUH (لَوْح)

Kata *lauh* terambil dari akar kata yang huruf-hurufnya terdiri atas *lam, waw,* dan *ha'*. Pada dasarnya mengandung arti 'tampak' dan 'berkilau'. Bintang-bintang yang tampak dan berkilau di waktu malam dikatakan *lâhan-najmu* (لَاحَ النَّجْمُ). Semua kayu/papan yang lebar disebut *lauh*. Tulang yang lebar yang dapat ditulisi dinamai pula *lauh* karena menampakkan bentuk-bentuk tulisan yang digoreskan padanya. Dinamai *Lauh Mahfûzh* (اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظ) karena terlihat dan tampak oleh para malaikat apa yang tertulis padanya berupa perintah-perintah yang harus dijalankan. Bentuk jamak dari *lauh* (لَوْح) ialah *alwâh* (أَلْوَاح) dan penggunaannya di dalam Al-Qur'an lebih banyak ketimbang bentuk tunggalnya yang hanya satu kali (QS. Al-Burûj [85]: 22). Adapun kata *al-alwâh* (اَلْأَلْوَاح) terulang empat kali (QS. Al-A'râf [7]: 145, 150, dan 154; serta QS. Al-Qamar [54]: 13), sedangkan kata *lawwâhah* (لَوَّاحَة) satu kali (QS. Al-Muddatstsir [74]: 29).

Tiga kata *alwâh* (أَلْوَاح) di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada wahyu yang diterima Nabi Musa as. yang terdiri atas beberapa *alwâh*. Ada yang mengatakan tujuh dan ada pula yang mengatakan sepuluh buah. Kandungan pokok *alwâh* itu terdiri atas hidayat, nasihat-nasihat, dan penjelasan pokok-pokok syariat berupa dasar-dasar akidah, akhlak, dan hukum-hukum halal-haram.

Ketika menafsirkan Ayat 145 QS. Al-A'râf [7], As-Suyuthi menukil beberapa riwayat di dalam berbagai jalur *sanad* tentang isi kandungan *alwâh* yang diterima Nabi Musa as. *Alwâh* itu berisi antara lain sepuluh pesan, yaitu (1) perintah menyembah Allah tanpa menyekutukan; (2) larangan bersumpah palsu dengan mengatasnamakan Allah; (3) perintah bersyukur kepada Allah; (4) perintah berterima kasih kepada kedua orang tua; (5) larangan mencuri; (6) larangan berzina; (7) larangan berlaku serong dengan istri tetangga; (8) perintah mencintai orang lain seperti mencintai diri sendiri; (9) larangan menjadi saksi palsu; dan (10) larangan memotong binatang sembelihan bukan atas nama Allah.

Selain itu, As-Suyuthi menyalin pula sebuah hadits panjang yang menguraikan apa-

apa saja yang terdapat di dalam *alwâh* (أَلْوَاح) berkenaan dengan sifat-sifat terpuji umat Nabi Muhammad saw. yang sangat didambakan oleh Nabi Musa untuk dijadikan sebagai umatnya. Namun, pada setiap permohonannya selalu dijawab oleh Allah bahwa itu adalah umat Muhammad saw. Akhirnya, Nabi Musa mengharap agar ia dijadikan sebagai umat Nabi Muhammad. Allah tidak mengabulkannya dan sebagai gantinya diberikan dua keistimewaan yang tidak diberikan kepada orang lain, yaitu (a) memilih dan melebihkannya sebagai pembawa risalah yang berkemampuan berbicara langsung dengan Allah (QS. Al-A'râf [7]: 144) dan (2) memilih sekelompok umatnya mendapat petunjuk yang benar sehingga mampu berlaku adil di dalam mengambil keputusan (QS. Al-A'râf [7]: 159). Sifat-sifat yang terbaca oleh Nabi Musa di dalam *alwâh* itu, antara lain (1) umat terakhir di dalam penciptaan, terdahulu masuk surga; (2) umat terbaik, beramar makruf, bernahi mungkar, dan beriman kepada Allah; (3) memercayai kitab pertama dan terakhir, membasmi kesesatan, termasuk akan membunuh Dajjal; (4) umat yang menghafal injilnya di luar kepala; (5) umat yang sedekahnya dimakan oleh sesamanya dan diberi pahala; menurut Qatadah, kalau bersedekah dan diterima sedekahnya ditandai dengan dimakan oleh api, tetapi kalau tertolak dimakan oleh burung atau binatang buas; (6) umat yang apabila berencana berbuat baik, tetapi belum sempat dikerjakan mendapat satu pahala; dan apabila dikerjakan mendapat sepuluh pahala sampai tujuh ratus kali lipat; dan (7) umat yang apabila berencana berbuat jahat lantas tidak jadi dikerjakan maka tidak ditulis suatu apa pun, tetapi kalau dikerjakan barulah dituliskan satu dosa kejahatan. ❖ *H. Baharuddin HS.* ❖

LAWWÂMAH (لَوَّامَة)

Kata *lawwâmah* (لَوَّامَة) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 2 yang artinya, *"Dan aku bersumpah dengan jiwa yang menyesali (dirinya sendiri)"*. Di dalam ayat ini kata *lawwâmah* (لَوَّامَة) diartikan 'jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri'.

Selanjutnya, kata *lawwâmah* (لَوَّامَة) masuk dalam pembahasan ilmu akhlak dan digunakan untuk menunjukkan salah satu sifat dari (*an-nafs*) jiwa seseorang, yaitu jiwa yang telah memiliki keinsafan dan merasa menyesal melakukan suatu pelanggaran. Jiwa tersebut tidak berani melakukan pelanggaran secara terang-terangan dan tidak pula mencari cara lain untuk melakukan suatu pelanggaran karena ia telah menyadari akibatnya. Akan tetapi, ia belum mampu dan belum kuat mengekang nafsu jahat yang terdapat pada dirinya sehingga bila ia melakukan keburukan timbul keinsafan dan penyesalan, serta harapan akan kejahatannya itu tidak terulang lagi di masa mendatang sambil mengharap ampunan dari Tuhannya.

Menurut Al-Ghazali, *an-nafsul-lawwâmah* (اَلنَّفْسُ اَللَّوَّامَة) adalah nafsu yang telah dimasuki oleh sifat-sifat yang baik; namun, belum disertai oleh kemauan untuk melakukannya.

Dari kata yang sama dengan *lawwâmah* (لَوَّامَة) muncul kata *malûm* (مَلُوْم) yang disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali dan diartikan sebagai 'sifat tercela'. Ini dikemukakan dalam konteks yang merujuk pada orang yang terlalu sayang terhadap hartanya sehingga ia kikir; atau orang yang terlalu menghamburhamburkan hartanya tanpa tujuan yang bermanfaat/boros. (QS. Al-Isrâ' [17]: 29).

Kata *malûm* (مَلُوْم = tercela) ditujukan pula kepada orang yang mengakui adanya tuhan selain Allah sehingga ia termasuk orang yang tercela, yang kelak akan dimasukkan ke dalam neraka (QS. Al-Isrâ' [17]: 39). Juga ditujukan kepada orang yang tidak dapat menjaga kehormatan dirinya sehingga ia melakukan perbuatan lacur. (QS. Al-Mu'minûn [23]: 6, QS. Al-Ma'ârij [70]: 30). Sifat tercela juga ditujukan kepada orang-orang yang melalaikan tugas kewajibannya. (Lihat QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53 dan 54).

Selain itu, di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *mulîm* (مُلِيْم) sebagai bentuk lain dari kata *lawwâmah* (لَوَّامَة) sebagaimana tersebut di atas. Kata *mulîm* (مُلِيْم) ini dapat juga diartikan 'tercela'

dan digunakan untuk menunjukkan keadaan diri seseorang yang mengalami penderitaan yang bermacam-macam. Misalnya, keadaan yang diderita oleh Nabi Yunus. Ia lari meninggalkan tugasnya berdakwah kepada kaumnya dan akhirnya dilemparkan ke dalam laut dan ditelan oleh ikan hiu di dalam keadaan tercela (Lihat QS. Ash-Shâffât [37]: 142).

Berdasar pada uraian dan contoh-contoh pemakaian kata *lawwâmah* (لَوَّامَة), dapat diambil kesimpulan bahwa kata tersebut berhubungan dengan salah satu sikap jiwa yang belum sepenuhnya sempurna; namun, telah memiliki benih kebaikan yang masih harus diasah sehingga mencapai tingkat yang lebih tinggi yaitu *muthma'innah*. ❖ *Abuddin Nata* ❖

LAZHÂ (لَظَى)

Lazhâ (لَظَى) pada mulanya berarti 'api' atau 'kobaran api murni', kemudian dijadikan nama salah satu neraka atau salah satu tingkatannya. Dinamakan demikian karena kobarannya paling dahsyat.

Dalam Al-Qur'an, *lazhâ* disebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 15; berupa hardikan dan jawaban tegas dari Allah, atas keinginan sang pendurhaka untuk menebus dirinya, berapa pun harganya. Demikian, lebih kurang maksud ayat sebelumnya. "Sekali-kali, tidak akan ada tebusan! Bahkan neraka api murni yang bergejolak sudah menanti kedatangannya, *kallâ innahâ lazhâ* (كَلَّآ ۖ إِنَّهَا لَظَىٰ = *Sekali-kali tidak dapat, sesungguhnya neraka itu adalah api yang bergolak*).

Kulit kepala, bahkan anggota-anggota tubuh yang lain, seperti tangan dan kaki akan dikelupaskan oleh neraka itu. Dan setelah terkelupas, kulit kepala dan anggota-anggota tubuh itu akan pulih kembali seperti semula, untuk disiksa lagi. Selain itu, juga terus-menerus memanggil orang yang membelakangi kebenaran dan berpaling dari ajaran Rasul serta mengumpulkan harta benda dan apa saja yang dapat dikumpulkan, tanpa mengindahkan hukum dan ketentuan Allah, lalu menyimpan apa yang dikumpulkannya itu di dalam satu wadah dan enggan membelanjakannya di jalan Allah.

Dari uraian ini, dipahami bahwa neraka *Lazhâ* yang disebutkan dalam ayat itu memunyai dua sifat, yaitu: *Pertama*, mengelupaskan kulit kepala dan anggota-anggota badan lain (*nazzâ'atan lisy-syawâ* = نَزَّاعَةً لِلشَّوَى). *Syawâ* (شَوَى) adalah jamak dari *syawâh* (شَوَاة); artinya anggota tubuh yang tidak mematikan, seperti tangan dan kaki. Namun, juga ada yang berpendapat, bahwa makna kata ini adalah kulit kepala. *Kedua*, adalah senantiasa memanggil orang yang membelakangi kebenaran dan berpaling dari ajaran Rasul (*tad'û man adbara wa tawallâ* = تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى). Ibnu Katsir mengatakan, "Nanti, pada Hari Kiamat, neraka ini akan terus-menerus memanggil calon-calon penghuninya dengan suara yang jelas dan fasih, lalu memungutnya dari kerumunan manusia di padang mahsyar, seperti seekor burung yang memungut biji."
Demikian, *wa Allâhu A'lam*. ❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

LÂZIB (لَازِب)

Kata *lâzib* (لَازِب) adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *laziba, yalzabu, lazaban* (لَزِبَ يَلْزَبُ لَزَبًا) atau *lazaba, yalzubu, luzûban* (لَزِبَ يَلْزَبُ لَزَبًا) atau *lazuba, yalzubu, lazban wa luzûban* (لَزُبَ يَلْزُبُ لَزْبًا وَلُزُوْبًا = melekat, keras, tetap). Menurut bahasa, kata *lâzib* bisa berarti *'adh-dhayyiq'* (الضَّيِّقُ = sempit) seperti kata *'aisyun lazabun* (عَيْشٌ لَزَبٌ = kehidupan yang sempit). Sedangkan, yang *kasrah fâ fi'l*-nya, yaitu *al-lizb* (اللِّزْبُ) berarti *'ath-tharîqudh-dhayyiq'* (الطَّرِيْقُ الضَّيِّقُ = jalan sempit). Adapun *al-luzûb* (اللُّزُوْب) berarti *'al-qahth'* (اَلْقَحْطُ = kemarau), dan *al-lizbah* (اللِّزْبَةُ) berarti *'asy-syiddah'* (الشِّدَّةُ = keras) bentuk jamaknya *lizâb* (لِزَاب). Menurut Ibnu Jinni, kata *sanatun lazbah* (سَنَةٌ لَزْبَةٌ = tahun keras) maksudnya 'tahun kemarau'. *Lazuba* (لَزُبَ) (*dhammah* pada *'ain fi'l*-nya) berarti *'lashiqa wa shaluba'* (لَصِقَ وَصَلُبَ = melekat/menempel, keras). Sehingga kata *thînun lâzib* (طِيْنٌ لَازِب) bisa berarti 'tanah yang melekat lagi keras'. Menurut Al-Farra, kata *lazîb* (لَزِيْب), *labît* (لَبِيْت), dan *latsîq* (لَثِيْق) menunjukkan pada satu makna. Di samping itu, *lâzib* juga bermakna *'tsâbit'* (ثَابِت = tetap), seperti *shârasy-syai' dharbata lâzib* (صَارَ الشَّيْءُ ضَرْبَةَ لَازِب = sesuatu

menjadi perkara yang tetap), artinya 'tidak bercerai'. Sedang kata *milzâb* (مِلْزَاب), menurut Al-Jauhari, itu berarti *'al-bakhîlusy-syadîd"* (اَلْبَخِيْل الشَّدِيْد = orang yang sangat kikir). Tegasnya, kata yang berasal dari akar kata *lâm* (ل), *zâ* (ز), dan *bâ* (ب) menunjukkan kepada tetapnya sesuatu atau *tsubûtusy-syai' waluzûmuh* (ثُبُوْتُ الشَّيْءِ وَلُزُوْمُهُ).

Dari uraian menyeluruh tersebut disimpulkan bahwa kata *thînun lâzib* (طِيْنٌ لَازِب) yang menjadi substansi kejadian manusia bisa diartikan dengan 'tanah liat yang lengket lagi keras'. Penggunaannya di dalam Al-Qur'an hanya disebutkan sekali, yaitu di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 11 yang artinya, *"Maka tanyakanlah kepada mereka, apakah mereka yang lebih kukuh kejadiannya, ataukah apa yang telah Kami ciptakan itu, sesungguhnya Kami telah menciptakan mereka dari tanah liat (yang lengket lagi keras)"*. Sekalipun kata *lâzib* disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, tetapi makna-makna bahasanya tampaknya sesuai dengan ayat tersebut.

Ayat tersebut digunakan dalam kaitan asal-usul dan substansi kejadian manusia. Di dalam Al-Qur'an, asal-usul dan substansi kejadian manusia terdapat dalam beberapa kategori, di antaranya asal-usul *species* manusia pertama dan substansi manusia. Manusia sebagai salah satu *species* makhluk biologis, asal-usulnya berasal dari tanah sebagaimana disebutkan di dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Salah satu ayat yang berbicara tentang hal itu ialah QS. Ash-Shâffât [37]: 11. Menurut ayat tersebut, manusia berasal dari jenis tanah liat yang lengket lagi keras, namun, tidak berarti manusia tidak termasuk makhluk biologis yang menjadikan air sebagai sumber kehidupan yang vital. Tanah yang merupakan asal-usul kejadian manusia, bertempat di salah satu planet yang mengandung air. Dengan menyebut unsur tanah, seperti *lâzib*, maka dengan sendirinya tercakup unsur air di dalamnya.

Sekalipun substansi kejadian manusia menurut Al-Qur'an berasal dari tanah yang bermacam-macam, namun jenis-jenis tanah tersebut sebenarnya tidak bertentangan antara satu dengan lainnya, tetapi jenis-jenis tanah itu disebutkan sesuai dengan proses penciptaan manusia. Semula manusia diciptakan dari tanah, kemudian berproses menjadi tanah gemuk, kemudian berproses seperti lumpur yang dicetak, kemudian menjadi lempung seperti tembikar. Proses kejadian ini dapat dibuktikan dengan memerhatikan manusia setelah kematiannya yang mengalami proses kejadian itu dengan mundur kebelakang setelah wafat (rohnya keluar) hingga menjadi tanah kembali.

❖ *Kamaluddin Abunawas* ❖

LIBADÂ (لِبَدًا)

Kata *libadâ* merupakan bentuk plural dari kata tunggal *lubdah* (لُبْدَة) atau *libdah* (لِبْدَة). Kata kerjanya adalah *labada – yalbudu* (لَبَدَ – يَلْبُدُ) dan *albada* (أَلْبَدَ), serta kata *mashdar*-nya adalah *lubûd* (لُبُوْد), *labid* (لَبِد), dan *labad* (لَبَد). Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa kata kerja tersebut memunyai arti 'menempati dan tinggal di satu tempat'. Berdasarkan arti tersebut, seseorang yang tidak pernah bepergian dan selalu tinggal di kediamannya disebut *lubad* (لُبَدٌ) dan *labid* (لَبِدٌ), dan unta yang terlalu banyak makan rumput sehingga merasa penat dan capek (dan karena itu hanya menetap di tempatnya) diungkapkan dengan *labadatil-ibil* (لَبَدَتِ الْإِبِلُ).

Dari arti 'menetap', kata tersebut berkembang artinya menjadi 'menempel'. Atas pengertian ini, kutu binatang disebut *labûd* (لَبُوْدٌ) karena selalu menempel. Selain itu, arti akar kata *lam, bâ,* dan *dal* ini berkembang lagi menjadi 'meletakkan sebagian benda di atas sebagian yang lain'. Karena meletakkan benda di atas sebagian benda yang lain berarti berkumpulnya benda-benda tersebut maka kata itu juga mengandung arti 'berkumpul'. Berdasarkan arti ini, di dalam ungkapan Arab disebutkan *Shârannâsu 'alaihi libadâ* (صَارَ النَّاسُ عَلَيْهِ لِبَدًا), artinya 'manusia berkumpul di tempat tersebut'. Sejalan dengan pengertian ini, bulu-bulu singa yang menumpuk di pundaknya diberi nama *lubdatul-asad* (لُبْدَةُ الْأَسَدِ).

Libadâ

Pengertian semacam itulah yang terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 19. Al-Ashfahani dan Ibnu Faris mengartikan kata *libad* (لِبَد) pada ayat tersebut dengan 'berkumpul' atau 'berkerumun'. Arti inilah yang disepakati para ahli tafsir. Mereka juga sepakat bahwa yang dimaksud dengan hamba Allah (*'abdullâh*) pada ayat itu adalah Nabi Muhammad. Namun, mereka berbeda berpendapat mengenai yang dimaksud dengan kata ganti 'mereka' di dalam ayat tersebut. Sebagian ahli tafsir, seperti Zubair bin Awwam, berpendapat bahwa mereka itu adalah jin. Jika mereka jin maka penafsirannya bahwa ketika Nabi (saw.) berdiri untuk shalat shubuh dan beliau membaca Al-Qur'an, para jin datang kepada Nabi mendengarkannya. Mereka berkumpul dan bergerombol berdesakan karena mereka takjub dan tidak pernah melihat hal yang seperti itu, serta tidak pernah mendengar bacaan yang semacam itu.

Ahli tafsir yang lain, seperti Qatadah, merujukkan kata 'mereka' di dalam ayat tersebut kepada jin dan manusia. Jika kata 'mereka' merujuk kepada jin dan manusia maka arti ayat itu adalah bahwa ketika Nabi Muhammad menjalankan dakwah, manusia dan jin lalu berkerumun untuk membatalkan kebenaran yang dibawa Nabi dan menghentikan dakwahnya. Namun, Allah menolong Nabi dan mengalahkan orang yang menentangnya tersebut.

Sebagian yang lain lagi, misalnya Ath-Thabari, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan 'mereka' di dalam ayat tersebut adalah orang-orang Arab atau kaum musyrik. Dengan begitu, penafsirannya adalah bahwa ketika Nabi menyembah Allah, berbeda dengan orang-orang musyrik yang menyembah berhala; maka, orang-orang musyrik itu berkumpul di dalam jumlah yang banyak untuk menantang Rasulullah.

Demikian pula, ahli tafsir berbeda pendapat mengenai siapakah yang mengatakan kalimat tersebut; apakah pemberitaan Allah kepada Nabi atau pemberitaan jin kepada jin-jin yang lain setelah mereka selesai melihat Rasulullah dan mendengarkan bacaan Nabi. Ibnu Abbas dan Al-Wahidi menyatakan bahwa itu merupakan perkataan jin. Artinya, ketika jin-jin itu pulang kepada kelompok mereka, para jin itu memberitahukan kepada kelompoknya mengenai ibadah yang dilakukan Rasulullah, sedangkan jin atau manusia saat itu berdesak-desakan di sekitar Nabi. Adapun sebagian besar mufasir berpendapat bahwa ungkapan tersebut termasuk bagian dari pemberitaan Allah kepada Nabi. Jadi, Allah memberitahukan kepada Nabi mengenai jin-jin atau kaum musyrik yang berkerumun dan berkumpul banyak dengan tujuan untuk melawan Rasulullah.

Meskipun muncul penafsiran yang beragam terhadap ayat tersebut, semua ahli tafsir, sebagaimana telah dinyatakan sebelum ini, sepakat bahwa kata *libadâ* (لِبَدًا) di dalam QS. Al-Jinn ini berarti 'berkumpul, berkerumun, dan berdesak-desakan di dalam jumlah yang banyak'.

Arti yang mirip dengan itu digunakan pula pada kata *lubad* (لُبَد) yang terdapat di dalam QS. Al-Balad [90]: 6. Pada ayat tersebut, kata ini menjadi sifat dari kata *mâl* (مَال) dan dibaca *nashab* sebagai objek kalimat (*maf'ûl bih*) sehingga berbunyi *mâlal-lubadâ* (مَالاً لُبَدًا). Menurut Al-Farra', kata ini adalah bentuk plural dari kata tunggal *lubdah* (لُبْدَة). Namun, menurut sebagian ahli bahasa yang lain, kata *lubadâ* (لُبَدًا)ini adalah kata tunggal. Baik kata ini dianggap tunggal maupun plural, semuanya menunjukkan arti 'sesuatu yang banyak'. Az-Zajjaj menjelaskan arti *mâlal-lubadâ* (مَالاً لُبَدًا) adalah 'harta yang sangat banyak yang—karena melimpahnya—sehingga tidak dikhawatirkan lagi akan lenyap'.

QS. Al-Balad [90]: 6 tersebut berbunyi, "*Yaqûlu ahlaktu mâlal-lubadâ*" (يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالاً لُبَدًا = Dia mengatakan, "Aku telah menghabiskan harta yang banyak"). Menurut Ibnu Abbas, ayat ini turun menyangkut Al-Haris bin Asyaddaini yang berkata bahwa ia telah mengeluarkan harta yang sangat banyak untuk melawan Nabi, padahal sebenarnya ia berdusta. Adapun Muqatil menyatakan bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan kasus Al-Haris bin 'Amir bin

Libâs

Naufal. Orang ini meminta fatwa kepada Nabi saw. karena telah melakukan suatu dosa. Lalu Rasulullah saw. memerintahkannya agar mengeluarkan *kaffârat*. Menanggapi fatwa tersebut, Al-Haris memprotes dengan menyatakan bahwa sejak masuk agama Islam, ia telah kehilangan harta yang banyak untuk membayar *kaffârat* dan untuk pengeluaran-pengeluaran yang lain. Menurut Ar-Razi, ucapannya ini menunjukkan dua kemungkinan: kesombongannya sehingga ia bersikap takabur, atau keputusasaannya sehingga dia menyesali pengeluaran itu.

Menurut Al-Qasimi, ayat ini berkaitan dengan pemborosan harta yang dilakukan manusia dan mengiranya sebagai suatu kebajikan; padahal, tidak demikian. Senada dengan itu, Al-Qurthubi menafsirkan QS. Al-Balad [90]: 6 ini sebagai celaan Allah kepada manusia yang mengira ia telah membelanjakan harta yang banyak, padahal itu sebenarnya dusta.

❖ *Abd. A'la* ❖

LIBÂS (لِبَاس)

Menurut Ibnu Faris, kata *libâs* (لِبَاس) berasal dari kata *labs* (لَبْس), yang berarti 'bercampur' dan 'masuk' (*mukhâlathah wa mudâkhalah*). Umpamanya, firman Tuhan yang berbunyi, *"wa lâ talbisul ḥaqqa bil-bâthili"* (وَلَا تَلْبِسُوا ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ = janganlah kamu campurkan yang hak dengan yang batil) (QS. Al-Baqarah [2]: 42).

Dari pengertian asal tersebut terjadi perluasan pemakaiannya. Ibrahim Anis mengartikan *libâs* sebagai 'sesuatu yang dapat menutupi tubuh' (*mâ yasturu al-jism*). *Libâs* dari tiap sesuatu adalah tutupnya (*libâsu kulli syai': ghisyâ'uhû*). Dari konteks inilah dalam bahasa Indonesia *libâs* diartikan sebagai 'pakaian'. Pakaian dinamakan *libâs* karena ia menutupi tubuh. Kelihatannya penggunaan kata *libâs* (pakaian) tidak terbatas dalam bentuk pakaian yang menutupi tubuh saja, tetapi lebih luas dari itu. Suami-istri juga disebut *libâs* bagi masing-masing. Bahkan, takwa juga disebut *libâs*, sebagaimana dapat dilihat dalam uraian selanjutnya.

Kata lain yang seasal dengan *libâs* adalah *lubs* (لُبْس), *lubsah* (لُبْسَة), dan *iltibâs* (ٱلْتِبَاس), yang berarti 'kekacauan', 'kesamaran', dan 'ketidakjelasan'.

Kata *libâs* (لِبَاس) di dalam Al-Qur'an disebut 10 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 (2 kali), QS. Al-A'râf [7]: 26 (2 kali) dan 27, QS. An-Nahl [16]: 112, QS. Al-Furqân [25]: 47, QS. Al-Hajj [22]: 23, QS. Fâthir [33]: 53, serta QS. An-Naba' [78]: 10. Kata *lubûs* (لُبُوْس) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 80, di dalam bentuk *fi'l mâdhi* (bentuk kara kerja lampau) kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 9. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 10 kali, di dalam bentuk *fi'l nahi* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 42, sedangkan kata *labs* (لَبْس) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Qâf [50]: 15.

Kata *libâs* (لِبَاس) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187 di dalam konteks hubungan suami-istri yang masing-masing merupakan pakaian bagi yang lain. Dinamakan *libâs*, demikian Al-Ashfahani, karena masing-masing bisa menutupi dan mencegah yang lain dari perbuatan buruk, sekaligus masing-masing menjadi hiasan pasangannya karena fungsi pakaian antara lain adalah hiasan.

Kata *libâs* (لِبَاس) di dalam QS. Al-A'râf [7]: 26 disebut di dalam konteks perbandingan di antara pakaian indah yang menutupi aurat dan pakaian takwa, di mana pakaian takwa dipandang lebih baik. Pakaian takwa menurut Ibrahim Anis dan Muhammad Ismail Ibrahim adalah iman, malu, dan amal saleh. Penamaan takwa dengan *libâs* menurut Al-Ashfahani, untuk *tamtsîl* dan *tasybîh* (perumpamaan), sedangkan kata *libâs* pada Ayat 27 dari surah yang sama berkaitan dengan godaan setan terhadap Adam dan Hawa sehingga keduanya terusir dari surga serta keduanya menanggalkan pakaiannya. Karena itu, di dalam ayat ini juga ditegaskan agar manusia mawas diri dari godaan setan.

Kata *libâs* di dalam QS. An-Nahl [16]: 112 berkaitan dengan perumpamaan yang dibuat Allah, berupa sebuah negeri yang dahulunya

Lihyah

aman lagi tenteram, rezekinya datang melimpah ruah dari berbagai tempat, tetapi penduduknya mengingkari nikmat Allah. Karena itu, Allah memakaikan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat. Maksudnya, kelaparan dan ketakutan itu meliputi mereka seperti halnya pakaian meliputi tubuh mereka. Kata Al-Ashfahani, dijadikan lapar dan takut sebagai pakaian bagi tubuh, untuk menggambarkannya di dalam bentuk yang konkret.

Kata *libâs* di dalam QS. Al-Hajj [22]: 23 dan QS. Fâthir [35]: 33 disebut di dalam konteks pembicaraan tentang nikmat yang diberikan Tuhan kepada penghuni surga; mereka diberi perhiasan dengan gelang dari emas dan mutiara, sedangkan pakaian mereka adalah sutra.

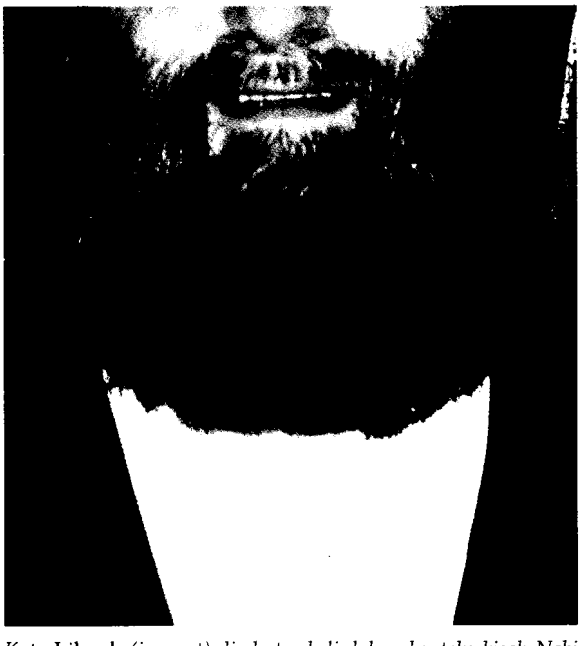
Kata *libâs* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 47 dan QS. An-Naba' [78]: 10 disebut di dalam konteks pembicaraan Allah menjadikan malam sebagai pakaian, untuk tidur dan istirahat serta siang untuk berusaha. Disebut malam sebagai "pakaian" karena ia gelap dan menutupi jagat sebagaimana pakaian menutupi tubuh manusia.

❖ *Hasan Zaini* ❖

LIHYAH (لِحْيَة)

Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri atas *lâm* (ل)–*hâ* (ح) dan huruf illat *yâ* (ي). Menurut Ibnu Faris, akar kata ini menunjuk pada dua arti dasar, **pertama** menunjuk pada salah satu anggota badan dan **kedua** menunjuk pada kulit sesuatu. Daerah yang ditumbuhi jenggot, baik pada manusia maupun bukan disebut *allahyu* (اَللَّحْيُ), jamaknya adalah *alhin* (أَلْحٍ) dan pemiliknya disebut *lahwiyyun* (لَحْوِيٌّ = yang berjenggot). Sedangkan, jenggot itu sendiri disebut *lihyah* (لِحْيَة) jamaknya adalah *lihan* (لِحًى).

Di dalam Al-Qur'an, penggunaan kata *lihyah* (لِحْيَة) hanya satu kali, yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 94. Ayat ini berbicara tentang kisah Nabi Musa as. setelah kembali dari Bukit Tursina menerima wahyu selama 40 hari. Dia melihat kaumnya telah tersesat atas ulah Samiri yang membuat patung anak sapi yang kemudian disembah oleh Bani Israil. Hal itu membuat Nabi Musa as. marah dan bersuara keras. Harun as. kemudian berseru kepada Nabi Musa, *"Wahai putra ibuku, janganlah kamu pegang jenggotku dan jangan (pula) kepalaku"*. Pernyataan Harun ini menurut Ar-Razi, tidaklah berarti Musa telah melakukan perbuatan tersebut sebagaimana disebutkan di atas karena melarang sesuatu tidak berarti orang yang dilarang itu betul-betul telah melakukan apa yang yang dilarangkan padanya sebagaimana larangan terhadap Nabi, *"Janganlah kamu (Muhammad) menuruti (keinginan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik"* (Al-Ahzâb [33]: 1). Larangan ini tidak berarti Nabi telah mengikuti keinginan orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Kalaupun dikatakan bahwa Nabi Musa as. telah memegang dengan kasar jenggot dan kepalanya Harun, maka pernyataan Harun ini menunjukkan kekhawatiran akan timbulnya prasangka buruk dari kaum Bani Israil dengan mengira bahwa Musa as. telah menganggapnya telah membangkang pada Musa as. dan tidak menolongnya atau mendukungnya. Indikasi ini dapat dilihat pada pernyataan Harun se-



Kata Lihyah *(jenggot) disebut sekali dalam konteks kisah Nabi Musa dan Harun.*

Liqâ'

lanjutnya, *"Sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan berkata (kepadaku): kamu telah memecah Bani Israil dan kamu tidak memelihara amanahku"* (QS. Thâhâ [20]: 94). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

LIQÂ' (لِقَاء)

Liqâ' adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *laqiya – yalqa – liqâ'an* (لَقِيَ – يَلْقَي – لِقَاءً). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 146 kali. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut 54 kali, *fi'l mudhâri'* 36 kali dan *fi'l amr* 16 kali. Selebihnya di dalam bentuk *ism* disebut 40 kali, yakni kata *'liqâ'* (لِقَاء) disebut 24 kali, *mulâq* (مُلَاق) disebut tujuh kali, *tilqâ'an* (تِلْقَاءَ) disebut 3 kali, *at-talâq* (التَّلَاق) disebut sekali, *mulqûn* (مُلْقُوْن) atau *mulqîn* (مُلْقِيْن) disebut empat kali, dan *mutalaqqiyât* (مُتَلَقِّيَات) disebut sekali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* menyebutkan bahwa kata *laqiya* yang terdiri dari huruf *lâm, qâf,* dan *yâ,* memilik tiga arti asal, yakni menunjuk kepada arti: a) *'iwaj'* (عِوَج = bengkok), b) *'tawâfi syai'aini'* (تَوَافِي شَيْئَيْنِ = pertemuan antara dua hal) dan c) *'tharahu syai'* (طَرْحُ شَيْئ = melemparkan atau membuang sesuatu). Arti asal tersebut ditunjuk oleh kata *'al-laqwah'* (اللَّقْوَة), *'al-liqâ'* (اللِّقَاء) dan *'laqa'* (لَقَا). Al-Ashfahani mengartikan kata *al-liqâ'* dengan *"muqâbalatusy-syai' wa mushâdafatuhu ma'an"* (مُقَابَلَةُ الشَّيْئِ وَمُصَادَفَتُهُ مَعًا = pertemuan sesuatu atau perjumpaan dengannya secara bersamaan).

Penggunaan kata *liqâ'* (لِقَاء) yang terulang duapuluh empat kali di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada arti 'pertemuan'. Kata ini di dalam Al-Qur'an secara khusus digunakan untuk menunjuk kepada konteks 'pertemuan' dengan Tuhan dan hari akhirat (hari pembalasan atau perhitungan), yang oleh ahli-ahli tafsir diartikan *al-ba'tsu ba'dal-maut"* (البَعْثُ بَعْدَالمَوْتِ = hari kebangkitan setelah kematian). Hal ini ditunjuk secara jelas pada frase *'liqâ'allah'* (لِقَاءَ اللَّهِ) di dalam QS. Al-An'âm [6]: 31, QS. Yûnus [10]: 45, Al-'Ankabût [29]: 5; *liqâ'a rabbihi* (لِقَاءَ رَبِّهِ = pertemuan dengan Tuhannya), *liqâ' rabbihim'* (لِقَاءِ رَبِّهِمْ = pertemuan dengan Tuhan mereka) atau *liqâ'i rabbikum* (لِقَاءِ رَبِّكُمْ = pertemuan dengan Tuhan kalian) antara lain di dalam QS. Al-An'am [6]: 154, QS. Ar-Ra'd [13]: 2; *'liqâ'ana'* (لِقَاءَنَا = pertemuan dengan Kami) di dalam QS. Yûnus [10]: 7, 11, 15,dan QS. Al-Furqân [25]: 21; *'liqâ'ihi'* (لِقَائِهِ = pertemuan dengan-Nya) seperti di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 105; *'liqâ'al-akhirah'* (لِقَاءِ الْآخِرَة = pertemuan dengan akhirat) seperti di dalam Al-A'râf [7]: 147; dan *'liqâ' yaumihim* (لِقَاءَ يَوْمِهِمْ = pertemuan dengan hari (yang dijanjikan) bagi mereka), *'liqâ yaumikum'* (لِقَاءَ يَوْمِكُمْ = pertemuan dengan hari-hari mereka) seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 130, dan QS. Al-A'râf [7]: 51. Di dalam konteks pembicaraan ini, Al-Qur'an menginformasikan bahwa kebanyakan dari manusia tidak mengimani (kafir) dan mendustakan adanya 'pertemuan' ini (QS. Ar-Rûm [30]: 8).

Al-Qur'an mengategorikan orang-orang yang kafir dan mendustakan adanya 'pertemuan' tersebut sebagai golongan yang benar-benar merugi, yang akan sangat menyesali amal perbuatan mereka akibat ketidakpercayaan mereka terhadap hari 'pertemuan' itu ketika kiamat tiba (QS. Al-An'âm [6]: 31, QS. Yûnus [10]: 45); golongan yang berputus asa dari rahmat Allah, yang akan mendapatkan azab yang pedih di akhirat kelak (QS. Al-'Ankabût [29]: 23); golongan yang akan dilupakan di akhirat kelak, yang akan dijebloskan ke dalam neraka, karena mereka juga telah melupakan Allah di dunia ini dengan menjadikan agama sebagai mainan dan senda gurau (QS. Al-A'râf [7]: 51, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34), golongan yang sia-sia amal kebaikannya, yang tidak akan mendapat ganjaran apa-apa di akhirat kelak kecuali di dunia ini saja dan sama sekali tidak akan diperhitungkan pada hari kiamat nanti walau hanya seberat zarah (Al-A'râf [7]: 147 QS. Al-Kahfi [18]: 105), dan golongan yang akan menempati neraka dan mendapatkan azabnya di akhirat kelak (QS. Ar-Rûm [30]:16; QS. Yûnus [10]: 7).

Bentuk lain adalah *'at-talâq'* (التَّلَاق). Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut sekali yang didahului kata *'yaum'* (يَوْم) di dalam QS. Ghâfir [40]: 15. Al-Ashfahani mengartikannya sebagai

Liqâ'

'hari kiamat', karena pada hari itu terjadi pertemuan antara orang-orang yang terdahulu dengan orang-orang yang datang kemudian, dan pertemuan antara penduduk langit dengan penduduk bumi, serta pertemuan antara Khalik (Pencipta) dengan makhluk, serta pada hari itu setiap orang akan mendapati amalnya yang telah diperbuatnya di dunia ini.

Bentuk lain adalah *'tilqa'* (تِلْقَاء) yang disebut tiga kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-A'râf [7]: 47; QS. Yûnus [10]: 15; dan QS. Al-Qashash [28]: 22. Kata ini dipakai untuk menunjuk kepada 'arah' atau *'nahw'* (نَحْو) atau *'qibala'* (قِبَلَ). Di dalam QS. Al-A'râf disebutkan bahwa para penghuni *A'râf* (tempat antara surga dan neraka) apabila pandangan mereka dialihkan ke 'arah' penghuni neraka, mereka berkata: "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama orang-orang yang zalim itu". Di dalam QS. Yûnus disebutkan perintah kepada Nabi Muhammad saw. bahwa dirinya tidaklah patut mengeluarkan pernyataan dari ('arah') dirinya sendiri sebagai ganti dari apa yang diwahyukan kepadanya. Perintah ini merupakan jawaban terhadap orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Allah yang menuntut agar mendatangkan Al-Qur'an yang lain dari yang dibawanya. Selanjutnya, di dalam QS. Al-Qashash disebutkan bahwa ketika Musa as. akan menuju ke 'arah' negeri Madyan, ia berdoa kepada Tuhan semoga Tuhan memimpinnya ke jalan yang benar.

Bentuk lain adalah *'alqâ'* (اَلْقَى = membuang). Kata ini dengan kedua bentuk *fi'l*-nya yang lain (*mudhâri'* dan *amr*) digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kepada arti 'melempar' atau 'membuang' dan juga dipakai di dalam arti 'menyampaikan', 'melempar' atau 'membuang', misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 117; QS. Thâhâ [20]: 69; QS. An-Naml [27]: 10. Ketiga ayat tersebut menunjuk perintah Allah swt. kepada Nabi Musa as. untuk 'melemparkan' tongkatnya ke tengah-tengah ular-ular para ahli sihir Firaun. Adapun di dalam arti 'menyampaikan', misalnya di dalam QS. A-Nisâ' [4]: 171, yang berbicara tentang *amr* Allah swt. yang 'disampaikan-Nya' kepada Maryam berupa penciptaan Isa as. yang tanpa melalui proses alamiah melalui hubungan suami-isteri seperti kebanyakan manusia lainnya.

Selanjutnya terdapat bentuk *mulâq* (مُلَاق). Kata ini digunakan untuk mengungkapkan bahwa setelah kematian nanti setiap orang akan menemui Tuhan untuk mempertanggungjawabkan amal baik dan amal buruknya di dunia. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 223, kata ini disebutkan di dalam konteks yang berkaitan dengan perintah untuk memperlakukan perempuan (istri) dengan sebaik-baiknya, khususnya yang berkaitan dengan hubungan seks, dengan tidak mencampurinya ketika sedang haid, dan perintah untuk menyampaikan berita gembira terhadap mereka yang mengindahkannya. Di dalam QS. Hûd [11]: 29, kata *mulâq* disebutkan di dalam konteks seruan Nabi saw. terhadap kaumnya bahwa ia sama sekali tidak mengharapkan imbalan atas seruan dakwahnya kepada tauhid. Nabi hanya menyerahkan sepenuhnya kepada Allah, dan ia tidak akan mengusir orang-orang yang beriman sebagaimana anggapan mereka. Sesungguhnya mereka (orang-orang beriman) akan 'bertemu' dengan Tuhannya yang oleh kaumnya tidak diketahuinya. Di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 6, kata *mulâq* disebutkan di dalam konteks bahwa semua amal perbuatan manusia akan dibawa ke hadapan Tuhan dan untuk selanjutnya akan menerima kitab mereka dari tangan kanan dan tangan kiri sesuai dengan amal baik dan buruk yang telah dikerjakannya. Selanjutnya, di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 8, kata *mulâq* disebutkan berkaitan dengan kematian yang tidak bisa dielakkan dan setiap orang akan dijemputnya (ditemuinya), meskipun manusia sangat membencinya dan berusaha lari darinya.

Adapun bentuk *mutalaqqiyân* (مُتَلَقِّيَانِ) yang disebut hanya sekali yakni pada QS. Qâf [50]: 17 menunjuk kepada dua malaikat pencatat yang senantiasa mengawasi dari sisi kanan dan sisi

kiri setiap anak cucu Adam. Kedua malaikat ini (Raqîb dan 'Atîd) merekam seluruh perkataan anak cucu Adam, yang baik maupun yang buruk.
❖ *Salahuddin* ❖

LISÂN (لِسَان)

Kata *lisân* berasal dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf ; *lam-sin-nun* dan memunyai makna dasar, seperti kata Ibnu Faris dalam *Maqâyîs al-Lughah*, panjang yang agak sedikit lembut. Bentuk jamak (*plural*) nya, *alsun* (أَلْسُن)dan *alsinah* (أَلْسِنَة) jika lebih banyak lagi. Samin Halabi, penulis buku kosa kata Al-Qur'an, *'Umdat al-Huffâzh fi Tafsîr Asyraf al-Alfâzh*, membedakan dua bentuk jamak tersebut; jika kata *lisân* diposisikan dalam bentuk *mudzakkar* (maskulin) maka jamaknya *alsinah*, tetapi jika diposisikan sebagai *mu'annats* (feminin) maka bentuk jamaknya adalah *alsun*. Makna dasar ini jelas tergambar pada kata *lisân* yang diartikan sebagai organ tubuh di bagian mulut yang melahirkan kekuatan berbicara (lidah). Karena yang terlahir darinya adalah ucapan yang dimengerti, para ahli bahasa memaknai *lisân* dengan kalimat atau bahasa. Ketajaman ucapan lisan oleh pengguna bahasa Arab disebut *al-lasan* (اللَّسَن). Kaki yang agak lembut dan panjang sedikit dalam bahasa Arab juga disebut *qadamun mulassanah*.

Kata *lisân*, dalam bentuk tunggal dan jamak, disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali. Maknanya, seperti disebut para pakar penyusun *Mu'jam Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm* berkisar pada empat hal;

Pertama : makna umum sebagai salah satu pancaindera, seperti pada QS. Al-Balad [90]: 9 yang disebut dalam konteks menjelaskan nikmat-nikmat Allah kepada manusia berupa sepasang mata, lidah dan dua buah bibir yang harus disyukuri. Yang dimaksud dengan kata *lisân* pada ayat tersebut adalah salah satu pancaindera yang mendatangkan banyak manfaat seperti alat perasa untuk mencicipi makanan, mngatur suara, menggerakkan makanan di dalam mulut agar mudah dikunyah dan ditelan. Makna pertama ini dapat ditemukan pula pada QS. Al-Qiyamah [75]: 16 yang melarang Nabi saw bersegera menggerakkan lidahnya sebelum wahyu selesai disampaikan oleh malaikat Jibril.

Kedua : alat berbicara, seperti pada QS. An-Nahl [16]: 116 yang menjelaskan peringatan Allah kepada umat Nabi Muhammad agar tidak membuat kebohongan tentang hukum halam dan haram dengan tidak berlandaskan pada pikiran sehat dan wahyu agama. Allah berfirman yang artinya : *Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta "Ini halal dan ini haram", untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tiadalah beruntung.* Dengan makna ini pula kata *alsinatikum* pada QS. An-Nur [24]: 15 dipahami. Demikian pula pada QS. Âli Imran [3]: 78, QS. An-Nisa [4]: 86, QS. An-Nahl [16]: 62 dan sebagainya.

Ketiga : bahasa atau ucapan yang berfungsi mentransformasikan pikiran seorang pembicara atau penulis kepada pendengar atau pembaca. Berdasarkan makna ini, pakar bahasa Al-Qur'an, Al-Ashfahani, memahami kata *alsinatikum* pada QS. Ar-Rum [30]: 22 dengan ragam bahasa, dialek dan jenis suara yang berbeda. Penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasa dan warna kulit manusia, seperti dinyatakan ayat tersebut merupakan salah satu tanda kebesaran Allah swt jika kita mau mencermati, merenungi dan memikirkannya. *Lisân* yang bermakna ucapan ditemukan dalam ungkapan Nabi Musa yang menyatakan bahwa Harun, saudaranya, lebih mampu berbicara secara fasih seperti pada QS. Al-Qashash [28]: 34. Karena itu doa beliau, *wahlul 'uqdatam milisânî yafqahû qaulî* (dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, agar mereka memahami ucapanku. QS. Thaha [20]: 27). Raghib al-Ashfahani memahami penggalan ayat, *'uqdatam milisânî* (kekakuan dari lidahku) dengan kemampuan berbicara secara baik, sebab kekakuan itu bukan pada organ tubuh (lidah), tetapi pada kekuatan yang melahirkan ucapan, yaitu kemampuan berbicara. Tetapi pakar tafsir, Samin Halabi, dengan mengutip pandangan banyak

Lizâm

ulama tafsir memahami penggalan tersebut dengan makna hakiki, yaitu kekakuan dalam berbicara yang mengakibatkan kurang fasih. Diriwayatkan oleh banyak ahli tafsir, ketika pada suatu peristiwa Fir'aun ingin menguji Nabi Musa yang masih kecil dengan meletakkan kurma dan bara api, Nabi Musa memilih bara api dan memasukkannya ke dalam mulut sehingga melukai lidahnya dan berpengaruh pada cara ia berbicara. Mengetahui itu, Fir'aun dengan penuh kesombongan mengatakan seperti pada QS. Az-Zukhruf [43]: 52, "Bukankah aku lebih baik dari orang yang hina ini dan yang hampir tidak dapat menjelaskan (perkataannya)?". Maksudnya Nabi Musa.

Keempat : citra atau kesan baik. Kata *lisân* mencerminkan demikian jika disandingkan setelahnya dengan kata *shidqin* seperti pada QS. Maryam [19]: 50 dan QS. Asy-Syu'ara [26]: 84. Pada ayat yang pertama dinyatakan Nabi Ibrahim dan keturunannya; Ishaq dan Ya'qub diberikan kesan dan pujian baik dari orang lain karena ketegarannya memperjuangkan ajaran tauhid. Sedang pada ayat kedua, diungkapkan doa Nabi Ibrahim agar ia dijadikan kenangan yang baik bagi orang setelahnya.

Pakar bahasa Al-Qur'an, Ad-Damaghâni, dalam bukunya *Al-Wujûh wan-Nazhâ'ir li Alfâzh Kitâbillâh al-'Azîz*, menambahkan satu makna lagi yang digunakan Al-Qur'an, yaitu doa. Ia memahami penggalan ayat, *'alâ lisâni Dâwûda* pada QS. Al-Maidah [5]: 78 yang berbunyi :

لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ

dengan doa Nabi Daud, sehingga ayat tersebut bermakna : "Telah dila`nati orang-orang kafir dari Bani Israil **berkat doa Daud dan `Isa putera Maryam**. Yang demikian itu, disebabkan mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Demikian, *Wallahu a`lam.* ❖ *Muchlis M. Hanafi* ❖

LIZÂM (لِزَام)

Kata *lizâm* (لِزَام) adalah *mashdar* dari *lâzama – yulâzimu – mulâzamatan/lizâman* (لَازَمَ – يُلَازِمُ – مُلَازَمَةً وَلِزَامًا) yang mengandung arti dasar 'menyertai sesuatu untuk selamanya atau untuk waktu yang lama'. Dari situ lahir makna 'memeluk (suatu keyakinan)' karena ia mengandung arti menyertai atau berpegang pada suatu keyakinan tanpa ada niat untuk meninggalkan keyakinan tersebut. Demikian pula, makna 'pasti' karena mengandung arti keharusan suatu sifat atau benda menyertai yang lainnya. Penyertaan itu menurut Al-Ashfahani ada dua macam, ada yang sifatnya *taskhîr* (تَسْخِيْر = pemaksaan) dan ada yang sifatnya *hukmun wa amrun* (حُكْمٌ وَأَمْرٌ = kodrat/ketentuan Tuhan dan perintah).

Di dalam Al-Qur'an, kata *lizâm* (لِزَام) dan kata yang seakar dengannya berulang sebanyak lima kali. Dua di antaranya di dalam bentuk *mashdar, lizâm* (لِزَام), yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 129 dan QS. Al-Furqân [25]: 77. Sisanya di dalam bentuk *fi'l* dengan wazan *alzama* (أَلْزَمَ) baik *fi'l mâdhî* maupun *fi'l mudhâri'* (QS. Hûd [11]: 28; Al-Isrâ' [17]: 13; Al-Fath [48]: 26). Di dalam setiap penggunaan kata tersebut terkandung makna 'penyertaan', baik secara *taskhîr* (تَسْخِيْر) maupun *hukmiy* (حُكْمِيّ) dan *amr*. Yang sifatnya *taskhîr* (تَسْخِيْر) diartikan 'memaksa menyertai sesuatu', seperti ucapan Nabi Nuh as. kepada kaumnya yang disebutkan di dalam Al-Qur'an, *"Apakah akan Kami paksa kamu menerimanya padahal kamu tidak menyukainya"*. (QS. Hûd [11]: 28). Ayat ini berkenaan dengan pembangkangan atau kekerasan hati umat Nabi Nuh di dalam menerima ajaran-ajarannya meskipun ajaran itu disertai dengan bukti yang nyata tentang kebenarannya. Sedangkan, yang sifatnya *hukmiy* (حُكْمِيّ) dapat dilihat di dalam firman-Nya, *"Pada tiap-tiap manusia itu telah Kami tetapkan amal perbuatannya (sebagaimana tetapnya kalung) pada lehernya"*. (QS. Al-Isrâ' [17]: 13). Kata *alzama* (أَلْزَمَ) di dalam hal ini diartikan 'menetapkan', maksudnya pernyataan atau ketentuan itu sudah merupakan ketetapan Allah swt. Makna senada juga terlihat di dalam QS. Thâhâ [20]: 129 dan Al-Furqân [25]: 77. Kata *lizâm* (لِزَام) pada kedua ayat tersebut berkaitan dengan kepastian azab bagi orang musyrik sebagai ketetapan dari Allah swt. meskipun di

dunia ini mereka selamat dari azab massal seperti yang menimpa umat-umat terdahulu yang menolak ajaran Tuhan yang dibawa oleh nabi-nabinya. Adapun makna 'penyertaan' yang sifatnya *amriy* (أَمْرِيّ = perintah) dapat dilihat dalam firman-Nya, *"Allah mewajibkan kepada mereka kalimat-kalimat taqwa"*. (QS. Al-Fath [48]: 26). Di dalam hal ini, kata *alzama* (أَلْزَمَ) diartikan 'mewajibkan' atau 'memerintahkan' (orang-orang Mukmin untuk menyertai atau menetapi kalimat tauhid). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

LUDD (لُدّ)

Kata *ludd* (لُدّ) adalah salah satu bentuk jamak dari *aladd* (أَلَدّ). Kata *aladd* (أَلَدّ) sendiri merupakan *ism tafdhîl* dari *ladda – yaldadu* atau *ladida – yaldadu – ladadan/laddan* (لَدَدَ – يَلْدَدُ – اَوْ لَدِدَ – يَلْدَدُ – لَدَدًا وَلَدًا) yang menunjuk pada arti dasar 'sisi'. Kata tersebut awalnya dipakai untuk menunjukkan dua sisi leher atau dua sisi lembah, dikatakan *ladîdail-'unuq* (لَدِيْدَي الْعُنُقِ = dua sisi leher), *ladîdail-wâdî* (لَدِيْدَيْ الْوَادِي = dua sisi lembah). Selanjutnya kata tersebut dipakai di dalam hal 'perdebatan', orang yang suka berdebat disebut *al-aladd* (الْأَلَدّ = tukang debat/ pembangkang), karena dari sisi mana pun dia didebat, dia pasti ngotot dan ingin menang. Kemudian dikhususkan bagi orang yang berpegang kepada kebatilan dan bersikukuh mempertahankannya. Di dalam sebuah hadits dari Aisyah ra. Rasulullah saw. bersabda, *"Inna abghadar-rijâli ilâl-lâhil-aladdul-khashîm"* (إِنَّ اَبْغَضَ الرِّجَالِ إِلَى اللهِ الأَلَدُّ الْخَصِيْمُ = Sesungguhnya orang yang paling dibenci oleh Allah adalah orang tukang debat lagi pembangkang) (H.R. Muslim).

Di dalam Al-Qur'an bentuk jamak *ludd* (لُدّ) dirangkaikan dengan kata *qaum* (قَوْم) – *qauman ludda* (قَوْمًا لُدًّا = kaum pembangkang) salah satu tugas yang diemban oleh para nabi adalah memberi peringatan kepada orang yang bertakwa, sebagaimana firman-Nya, *"Maka sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an itu dengan bahasamu, agar kamu (Muhammad) dapat memberi kabar gembira dengan Al-Qur'an itu kepada orang-orang yang bertakwa dan agar kamu memberi peringatan dengannya kepada kaum yang pembangkang"*. (QS. Maryam [19]: 97).

Adapun penggunaannya di dalam bentuk *mufrad aladd* (أَلَدّ) dirangkaikan dengan kata *khishâm* (خِصَام) yang juga berarti 'tukang debat', sehingga rangkaian *aladdul-khishâm* (أَلَدُّ الخِصَام) betul-betul menunjuk pada orang yang keras hati mempertahankan pendiriannya yang sesat. Allah berfirman: *"Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu (Muhammad) dan dipersaksikan kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, padahal ia adalah penentang yang paling keras"* (QS. Al-Baqarah [2]: 204).

Terdapat beberapa penafsiran yang berbeda tentang siapa yang dimaksud 'penentang atau pembangkang yang paling keras' di dalam ayat tersebut. Ada yang mengatakan, khusus untuk kaum tertentu atau orang tertentu. Ada juga yang mengatakan umum bagi siapa saja yang memiliki sifat-sifat tersebut. Yang mengatakan khusus untuk orang tertentu juga terdapat perbedaan. Ada yang mengatakan, ditujukan kepada Akhnas bin Syuraiq dari Bani Zuhrah. Dia menghadap Nabi dan menyatakan keislamannya disertai dengan sumpah atas nama Allah, dengan harapan mendapat penghargaan dari Nabi. Namun, setelah meninggalkan Nabi dan melewati sebuah perkebunan milik umat Islam, dia membakar perkebunan tersebut dan membunuh khimar-khimar orang Islam. Di dalam riwayat lain dikatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan perihal Akhnas bin Syuraiq yang memengaruhi Bani Zuhrah sehingga mundur dari perang Badar. Dia berkata sekiranya Muhammad itu berdusta maka cukuplah orang lain yang menghadapinya dan jika Muhammad itu benar maka kalianlah yang paling beruntung jika mengundurkan diri dan tidak ikut berperang melawannya. Pendapatnya ini diterima oleh mereka sehingga dia bersama kurang lebih 300 orang mengundurkan diri. Hal ini dikagumi oleh Nabi setelah beliau mengetahuinya. Pendapat lain dari Ibnu Abbas dan Ad-Dahhak, mengatakan bahwa orang kafir Qurais menyampaikan kepada Nabi bahwasa-

Lujjah

nya mereka telah menyatakan Islam dan meminta Nabi agar mengutus sejumlah ulama dari kalangan sahabat kepada mereka. Nabi menerima tawaran ini dan mengirim sejumlah sahabat. Setelah berita ini diketahui oleh orang-orang kafir maka berangkatlah 70 orang penunggang kuda dari mereka, mengepung utusan Nabi tersebut di daerah Raji` lalu membunuh dan menyalib mereka. Atas peristiwa tersebut ayat ini turun.

Adapun yang mengatakan bahwa ayat ini umum untuk semua orang yang memiliki sifat-sifat tersebut, mengatakan bahwa meskipun ayat ini diturunkan untuk orang-orang tertentu, tetapi tidak ada yang menghalanginya untuk berlaku umum, menunjuk pada semua orang yang memiliki sifat-sifat yang disebutkan di dalam ayat itu. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

LUJJAH (لُجَّة)

Kata *lujjah* (لُجَّة) terambil dari akar kata yang terdiri atas *lâm* (ل) dan *jîm* (ج). Menurut Ibnu Faris di dalam kitabnya, *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah,* makna denotatif *lujjah* adalah *'taraddudusy-syai' ba'dhuhû 'alâ ba'dhin* (تَرَدُّدُ الشَّيْءِ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ = bolak-baliknya sesuatu atau susul-menyusulnya antara satu dengan lainnya). Kata ini pada mulanya digunakan untuk lautan yang luas tak bertepi atau ombaknya atau airnya yang banyak karena ombaknya atau airnya selalu susul-menyusul. Kemudian ia berkembang penggunaannya, dipakai untuk menunjuk sesuatu yang sifatnya 'sangat' atau 'besar' atau 'banyak' sebagaimana lautan yang sifatnya sangat luas dan besar. Dikatakan *lujjul-laîl* (لُجُّ اللَّيْلِ = puncak kegelapan malam), *lujjatul-amri* (لُجَّةُ الْأَمْرِ = sebagian besar urusan). Pedang juga di dalam salah satu namanya disebut *lujjah* (لُجَّة) karena diserupakan dengan lautan yang sama-sama mengerikan dan menakutkan. Begitu pula kolam yang besar disebut *lujjah* (لُجَّة) karena diserupakan dengan lautan yang luas. Demikian juga suara dapat disebut *lujjah* (لُجَّة) karena dikiaskan dengan suara ombak, dikatakan *lujjatul-qaumi* (لُجَّةُ الْقَوْمِ = suara hiruk pikuk suatu kaum). Kata kerja *lajja* (لَجَّ) juga dipakai di dalam arti 'terus-menerus laksana ombak yang terus menerus susul menyusul'.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada tiga macam. **Pertama,** bentuk kata *lujjah* (لُجَّة), digunakan satu kali, yaitu pada QS. An-Naml [27]: 44. **Kedua,** bentuk kata *lujjiyy* (لُجِّيّ) juga satu kali, yaitu pada QS. An-Nûr [24]: 40. **Ketiga,** bentuk kata *fi'l mâdhî, lajjû* (لَجُّوا) digunakan dua kali, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 75 dan Al-Mulk [67]: 21.

Penggunaan kata *lujjah* (لُجَّة) berkenaan dengan kisah Ratu Balqis ketika datang ke istana Nabi Sulaiman, "Maka tatkala dia melihat lantai istana itu, dikiranya *lujjah* (لُجَّة = kolam air yang besar) dan disingkapkannya kedua betisnya". (QS. An-Naml [27]: 44). Atas peristiwa tersebut, Ratu Balqis menyadari keagungan Tuhan dan menyatakan keislamannya dihadapan Nabi Sulaiman.

Kemudian penggunaan kata *lujjiyy* (لُجِّيّ) dirangkaikan dengan kata *bahr* (بَحْر = lautan) sebagai sifat darinya, *bahrin lujjiyyin* (بَحْرٍ لُجِّيّ = lautan yang amat dalam) terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 40. Ayat ini berbicara di dalam konteks perumpamaan orang-orang kafir yang dianggap orang yang paling merugi di akhirat dan berada di dalam kegelapan yang amat besar di dunia. Amal-amal mereka jika termasuk perbuatan baik maka diumpamakan seperti fatamorgana, artinya dia tidak akan memperoleh balasannya sebagaimana harapannya laksana fatamorgana, apabila dilihat dari jauh kelihatan seperti air sehingga memberi harapan dapat menghilangkan rasa dahaga, tetapi setelah didekati ternyata hampa belaka. Dan apabila perbuatannya itu jelek atau tidak baik maka dianggap seperti kegelapan.

Kegelapan lautan menunjukkan kegelapan yang sangat dan jika ombaknya besar, datang silih berganti maka kegelapannya bertambah besar, dan jika terdapat lagi awan yang tebal di atasnya maka kegelapannya betul-betul telah sampai pada puncaknya.

Luqmân

Ar-Razi mengemukakan empat macam penafsiran dari perumpamaan yang digambarkan di dalam QS. An-Nûr [24]: 40 tersebut, yaitu:

1. Allah swt. menyebutkan tiga macam kegelapan: kegelapan laut, kegelapan ombak dan kegelapan awan. Demikian halnya orang kafir memunyai tiga macam kegelapan: kegelapan di dalam akidah, kegelapan di dalam berbicara, dan kegelapan di dalam perbuatan.
2. Menurut Ibnu Abbas, yang diumpamakan adalah hatinya, penglihatannya, dan pendengarannya dengan ketiga tingkat kegelapan tersebut.
3. Bahwa orang kafir itu tidak tahu dan tidak tahu bahwa dirinya tidak tahu serta yakin bahwa dirinya tahu. Ketiga tingkatan tersebut disamakan dengan ketiga tingkatan kegelapan tersebut.
4. Bahwa kegelapan itu bertingkat-tingkat menunjukkan kekafiran tersebut telah sampai pada puncak kesesatan sehingga bukti-bukti yang bagaimanapun nyatanya, mereka tetap tidak akan memahaminya.

Adapun penggunaan bentuk kata *lajjû* (لَجُّوا) dipakai di dalam arti 'terus menerus', yang menggambarkan keadaan orang kafir yang terus menerus terombang-ambing di dalam kesesatan; firman-Nya: *"Andaikata mereka Kami balaskasihani dan Kami lenyapkan kemudaratan yang mereka alami, benar-benar mereka akan terus-menerus terombang-ambing di dalam keterlaluan mereka"*. (QS. Al-Mu'minûn [23]: 75). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

LUQMÂN (لُقْمَان)

Kata *luqmân* (لُقْمَان) berasal dari *laqima* (لَقِمَ) yang berarti 'menelan makanan'. Di dalam ilmu tata bahasa Arab, kata *luqmân* seimbang dengan kata *utsmân* atau *'umrân* yang biasa dipakai untuk nama seseorang.

Kata *luqmân* (لُقْمَان) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu pada QS. Luqmân [31]: 12 dan 13, menunjuk pada nama orang (Luqman). Luqman yang diceriterakan di dalam Al-Qur'an menurut mufasirin adalah seorang ahli hikmat yang berasal dari negeri Habsyah (Ethiopia). Karena ketaatan dan kesalehannya, Allah memuliakan dirinya dan mengabadikan namanya di dalam sebuah surah Al-Qur'an, yaitu Surah Luqmân.

Surah Luqman merupakan surah ke-31 yang terdiri dari 34 ayat dan termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*. Ia diturunkan sesudah QS. Ash-Shâffât. Dinamai QS. Luqmân karena intinya memuat nasihat Luqman kepada anaknya. Nasihat itu tertuang pada Ayat 13 sampai Ayat 19.

Di dalam beberapa kitab tafsir, antara lain tafsir *Al-Munîr* (karya Wahbah Az-Zuhaili) dan tafsir *Al-Kasysyâf* (karya Az-Zamakhsyari) dijelaskan identitas Luqman. Nama lengkapnya, Luqman bin Baura, anak dari saudara perempuan Nabi Ayub as. (riwayat lain mengatakan anak dari bibi Nabi Ayub), keturunan Azar dari Bani Israil. Diperkirakan ia hidup pada masa Nabi Ayub as. Ia dianugerahi umur yang panjang, sampai seribu tahun sehingga sempat menjumpai Nabi Daud as.. Ada riwayat yang mengatakan bahwa ia adalah seorang hakim di kalangan Bani Israil.

Menurut Ikrimah dan Asy-Sya'abi (keduanya ahli tafsir), Luqman termasuk salah seorang Nabi yang diutus Allah swt. Akan tetapi, pendapat ini dibantah oleh Ibnu Abbas (sahabat Nabi, w. 68 H) yang menegaskan bahwa Luqman bukanlah Nabi, bukan pula raja, melainkan seorang penggembala kulit hitam yang kemudian dianugerahi Allah swt. dengan ilmu hikmat, kemudian diabadikan namanya di dalam Al-Qur'an. Pendapat Ibnu Abbas ini didukung oleh sebagian besar ulama.

Luqman disebut oleh Al-Qur'an di dalam dua konteks. **Pertama**, di dalam konteks orang yang bersyukur kepada Allah swt. Ini dinyatakan di dalam QS. Luqmân [31]: 12. Para ulama tafsir menjelaskan bahwa ayat ini mengingatkan manusia akan perlunya mensyukuri nikmat Allah swt.

Kedua, di dalam konteks seorang ayah yang memberikan nasihat kepada anaknya. Menurut mufasirin, seperti Ath-Thabari anaknya yang

diberi nasihat itu bernama An'am atau Asykam.

Inti nasihat Luqman kepada anaknya sebagai berikut. 1) Jangan melakukan syirik. Larangan ini termuat pada QS. Luqmân [31]: 13. 2) Perintah untuk taat dan patuh kepada kedua orang tua, termuat di dalam QS. Luqmân [31]: 14. 3) Larangan taat kepada kedua orang tua apabila keduanya memaksa berbuat syirik, termuat di dalam QS. Luqmân [31]: 15. 4) Perintah beramal saleh, karena setiap amalan akan mendapat balasan dari Allah swt. sampai kepada amal yang sekecil-kecilnya, seperti termaktub di dalam Ayat 16 surah yang sama. 5) Perintah mendirikan shalat, berbuat kebajikan, dan bersabar. Nasihat ini terangkum di dalam Ayat 17 surah itu. 6) Larangan bersikap sombong dan angkuh, yang dijelaskan oleh Ayat 18 surah yang sama.7) Perintah untuk bersikap sederhana, seperti tertuang di dalam Ayat 19.

Demikianlah nasihat Luqman kepada putranya yang berisi pengajaran agama dan pendidikan budi pekerti. Para ulama menafsirkannya sebagai isyarat dari Allah swt. supaya setiap ayah dan ibu melaksanakan yang telah dilakukan Luqman terhadap anak-anak mereka.

❖ *Musda Mulia* ❖

M

MA'ÂDZ (مَعَاذ)

Kata *ma'âdz* merupakan *mashdar* dari kata kerja *'âdza – ya'ûdzu* (عَاذَ – يَعُوذُ) dari akar kata *'ain, wâw,* dan *dzal* (ع – و – ذ). Di dalam tata bahasa Arab disebutkan bahwa bila di dalam suatu kata ada huruf *wâw* atau *yâ'* dan sebelum huruf itu berharkat *fathah,* maka huruf *wâw* atau *yâ'* tersebut diubah menjadi *alif* sehingga menjadi *'âdza.*

Selain *ma'âdz, mashdar*nya yang lain adalah *'iyâdz* (عِيَاذ) dan *ma'âdzah* (مَعَاذَة). Adapun arti kata tersebut adalah 'berlindung kepada sesuatu'. Berdasarkan arti ini, wanita sampai tujuh hari sesudah melahirkan disebut *'â'idz* (عَائِذ) karena ia masih lemah dan harus dilindungi. Mantra atau jimat yang dijadikan perlindungan oleh orang yang memercayainya di zaman Jahiliyah agar ia terhindar dari kerasukan disebut *'ûdzah* (عُوذَة), atau *ma'âdzah* (مَعَاذَة), atau *ta'wîdz* (تَعْوِيذ).

Al-Qur'an menyebut kata dengan bentuk *ma'âdz* (مَعَاذ) ini dua kali. Semuanya terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 23 dan 79. Kata tersebut sebagai permohonan Yusuf kepada Allah agar diberi perlindungan. Ayat 23 berbunyi,

قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ

(Qâla ma'âdzallâhi innahu rabbî ahsana matswâya innahu lâ yuflihuzh-zhâlimûn)

Yusuf berkata, "Aku berlindung kepada Allah. Sungguh tuanku telah berbuat baik kepadaku dan orang-orang yang lalim itu tidak akan beruntung".

Menurut Ar-Razi, perkataan Yusuf tersebut adalah permohonannya kepada Allah agar Ia memberikan dorongan yang kuat untuk selalu taat dan sekaligus untuk menghilangkan dorongan maksiat yang ada di dalam hatinya. Ayat 79 merupakan permohonan Yusuf kepada Allah agar ia dilindungi dari perbuatan lalim. Ayat tersebut berbunyi,

قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ ۙ إِنَّآ إِذًا لَّظَٰلِمُونَ

(Qâla ma'âdzallâhi an na'khudza illa man wajadnâ matâ'anâ 'indahu innâ lazhâlimûn)

Yusuf berkata, "Aku mohon perlindungan kepada Allah agar jangan sampai menahan orang kecuali orang yang kami temukan benda kami padanya. Jika tidak, kami benar-benar orang yang lalim".

Al-Qasimi menegaskan bahwa kata *ma'âdzallâhi* (مَعَاذَ اللهِ) dibaca *nashab* karena merupakan *maf'ûl muthlaq* (keterangan pelengkap untuk menyatakan kesungguhan). Asalnya adalah *a'ûdzu billâhi ma'âdzâ* (أَعُوذُ بِاللهِ مَعَاذًا). Jadi kata kerja di dalam kalimat itu tidak disebutkan.

Selain berbentuk ungkapan sebagaimana di dalam QS. Yûsuf, di dalam Al-Qur'an juga dipakai kata *'udztu* (عُذْتُ) dengan menggunakan kata kerja lampau (perfektif) yang digabung dengan subjek kata ganti pertama tunggal yang berarti 'aku berlindung'. Ini disebut dua kali, yaitu pada QS. Ghâfir [40]: 27 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 20.

Di samping itu, kata yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an juga berbentuk kata kerja untuk waktu yang sedang dan akan berlangsung (*mudhâri'*/imperfektif) dengan subjek orang pertama tunggal; sebanyak 7 kali dengan ung-

kapan *a'ûdzu* (أَعُوذُ), misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67, *Qâla a'ûdzu billâhi an akûna minal-jâhilîn* (قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ = [Musa berkata], "Sesungguhnya aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh"), dan satu kali dengan ungkapan *u'îdzu* (أُعِيذُ) yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 36, serta satu kali dengan subjek orang ketiga jamak, yaitu *ya'ûdzûna* (يَعُوذُونَ) di dalam QS. Al-Jinn [72]: 6. Adapun yang berbentuk *a'ûdzu* selain terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 67, juga tersebar di dalam QS. Hûd [11]: 47, QS. Maryam [19]: 18, QS. Al-Mu'minûn [23]: 97 dan 98, serta QS. Al-Falaq [113]: 1, dan QS. An-Nâs [114]: 1.

Bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an adalah kata kerja perintah *ista'idz* (اسْتَعِذْ) sebagai perintah untuk mohon perlindungan kepada Allah, seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 200,

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(Waimmâ yanzaghannaka minasy syaithâni nazghun fasta'idz billâh innahû samî'un 'alîm)
Dan jika kamu ditimpa suatu godaan maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia maha mendengar lagi maha mengetahui.

Pemakaian kata ini di dalam Al-Qur'an diulang sebanyak 4 kali yang dapat ditemui selain pada QS. Al-A'râf [7]: 200, juga terdapat pada QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Ghâfir [40]: 56, dan QS. Fushshilat [41]: 36.

Jadi, semua kata yang berakar dari kata *'audz* (عَوْذ) tersebut berarti 'mohon perlindungan kepada Allah'. Hanya ada satu yang tidak berarti memohon perlindungan kepada Allah, tetapi kepada jin sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 6 tersebut.

Menurut Ar-Razi, ada dua penafsiran yang berbeda, tetapi memunyai kemiripan mengenai ayat tersebut. Mayoritas ahli tafsir berpendapat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan kebiasaan orang Arab pada masa Jahiliyah. Saat itu, bila seseorang pergi jauh dan ketika sorenya sampai di tempat yang gersang maka orang tersebut akan mengucapkan kata yang isinya minta perlindungan kepada jin penguasa tempat itu agar dijauhkan dari kejahatan kelompok jin tersebut.

Ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa kebiasaan orang Arab di zaman Jahiliyah, bila musim kemarau tiba, mereka mengutus orang untuk mencari tempat yang masih ada air dan rumputnya untuk ternak mereka. Bila mereka mendapatkannya, mereka pulang dan mengajak kaum mereka ke tempat tersebut. Di sana mereka berseru meminta perlindungan kepada jin penguasa tempat tersebut agar dihindarkan dari bahaya. Menurut Al-Qur'an, meminta perlindungan kepada selain Allah ini hanya akan menambah dosa, dan tidak membawa manfaat apa pun.

Memohon perlindungan kepada Allah merupakan ajaran dalam Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Menurut suatu riwayat, disebutkan bahwa setelah terkena sihir, Nabi Muhammad saw. meminta perlindungan kepada Allah dengan membaca dua surah yang terdiri atas ucapan *a'ûdzu* (أَعُوذُ), yaitu QS. Al-Falaq dan QS. An-Nâs. Demikian pula, Rasulullah Muhammad saw. memohonkan perlindungan kepada Allah untuk putrinya, Fâthimah, dengan membaca dua surah tersebut. ❖ *Abd. A'la* ❖

MA'ÂRIJ (مَعَارِج)

Kata *al-ma'ârij* (ٱلْمَعَارِجِ) merupakan kata benda alat berbentuk jamak dari kata tunggal, *mi'raj* (مِعْرَج) atau *ma'raj* (مَعْرَج) yang berarti *'as-sullam wal-mash'ad'* (السُّلَّمُ وَالْمَصْعَدُ = tangga dan atau alat naik). Bentuk kata jamak lainnya adalah *ma'ârîj* (مَعَارِيج). Kata ini diambil dari kata kerja *'araja* (عَرَجَ) *ya'ruju* (يَعْرُجُ) dengan bentuk *mashdar*nya *'urûjan* (عُرُوْجًا) dan *ma'rajan* (مَعْرَجًا), sedangkan bentuk pelaku aktif dari kata ini adalah *'ârij* (عَارِج).

Secara bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *'ain* (ع) *râ'* (ر), dan *jîm* (ج) menunjukkan tiga arti: **Pertama**, *'mail"* (مَيْلٌ = condong dan miring), seperti kata *al-a'raj* (ٱلْأَعْرَج) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 berbunyi, *laisa 'alal a'mâ harajun walâ 'alal-a'raji harajun* (لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ = tidak

Ma'ârij

ada halangan bagi orang buta, tidak pula bagi orang pincang). *Al-A'raj* (اَلْأَعْرَج) berarti:

اَصَابَهُ شَيْءٌ فِى رِجْلِهِ فَمَشَى مَشْيَةً غَيْرَ مُتَسَاوِيَةٍ فَكَانَ يَمِيْلُ جَسَدُهُ خُطْوَةً إِلَى الْيَمِيْنِ وَخُطْوَةً إِلَى الشِّمَالِ

(ashâbahu syai' fi rijlihi famasyâ masyyatan ghaira mutasâwiyah fakâna yamîlu jasaduhu khuthwatan ilal-yamîn wa khuthwatan ilasy-syimâl)

"sesuatu yang menimpa pada kaki seseorang yang mengakibatkan jalan tidak seimbang, sehingga kadang-kadang badannya miring ke kanan dan kadang-kadang ia miring ke kiri."

Kedua, ia juga bisa menunjukkan kepada *'al-'adad'* (اَلْعَدَد = bilangan). **Ketiga**, ia berarti *'al-irtiqâ' wal-irtifâ' ilâs-samâ'* (اَلْإِرْتِقَاءُ وَالْإِرْتِفَاعُ إِلَى السَّمَاءِ = meningkat dan naik ke atas langit).

Sedangkan secara terminologi, menurut Ibnu Manzhur, *ma'raj* (مَعْرَج) berarti *'ath-tharîqul-ladzî tash'udu fihi al-malâ'ikah* (اَلطَّرِيْقُ الَّذِى تَصْعُدُ فِيْهِ الْمَلَائِكَةُ = jalan yang digunakan oleh malaikat untuk naik). As-Sabuni mendefiniskan *al-ma'ârij* (اَلْمَعَارِج) dengan *'al-mashâ'id wal-madârijil-latî yartaqî bihal-insân'* (اَلْمَصَاعِدُ وَالْمَدَارِجُ الَّتِى يَرْتَقِى بِهَا الْإِنْسَانُ = tangga dan tempat naik yang dengannya manusia dapat naik kepada sesuatu). Dinamakan *laîlatul-mi'râj* (لَيْلَةُ الْمِعْرَاجِ = malam mi'raj), menurut Al-Ashfahani, karena pada malam tersebut doa dan permintaan naik kepada Allah, sebagai isyarat dari firman-Nya *ilaihi yash'udul-kalimuth-thayyibu wal-'amalush-shâlih* (إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ = kepada-Nyalah naik perkataan-perkataan baik dan amal per-buatan yang shaleh dinaikkan-Nya).

Di dalam Al-Qur'an, di samping nama sebuah surah, kata *al-ma'ârij* (اَلْمَعَارِج) dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam sembilan ayat. Lima ayat mengambil bentuk *fi'il al-mudhâri'* (فِعْلُ مُضَارِع = kata kerja masa kini/depan), dua ayat berbentuk kata *al-a'raj* (اَلْأَعْرَج) di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 dan QS. Al-Fath [48]: 17, serta dua ayat lainnya berbentuk jamak *al-ma'ârij* (اَلْمَعَارِج) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 33 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 3.

Sebagai nama dari sebuah surah Al-Qur'an, *al-ma'ârij* tergolong kepada surah-surah yang diturunkan sebelum Nabi Muhammad saw. hijrah ke Madinah (*makkiyah*). Surah ini terdiri dari 44 ayat yang diturunkan sesudah QS. Al-Hâqqah [69]. Dinamakan surah ini dengan *al-ma'ârij* karena kata ini terdapat pada ayat ketiga permulaan surah, *minallahi dzil-ma'ârij* (مِنَ اللَّهِ ذِى الْمَعَارِجِ = [yang datang] dari Allah yang memunyai tempat-tempat naik).

Seperti surah-surah *makkiyah*, QS. Al-Ma'ârij [70] membicarakan pokok-pokok keimanan yang benar, seperti ketetapan Hari Kiamat, balasan dan hisab, serta bentuk-bentuk azab dan api neraka.

Di samping itu, surah ini mengandung perintah bersabar kepada Nabi Muhammad saw. dalam menghadapi ejekan-ejekan dan keingkaran kaum kafir Mekah; kejadian-kejadian yang mengerikan pada Hari Kiamat; azab Allah tak dapat dihindarkan dengan tebusan apa pun. Ia juga mengemukakan sifat-sifat manusia yang mendorong kepada api neraka dan amal perbuatan yang dapat membawa manusia ke martabat dan kehormatan yang tinggi, serta peringatan Allah yang akan mengganti (أَنْ نُبَدِّلَ) kaum durhaka dengan kaum yang lebih baik.

Al-Ma'ârij (اَلْمَعَارِج) sebagai kata di dalam redaksi ayat (مِنَ اللَّهِ ذِى الْمَعَارِجِ), ulama-ulama tafsir berbeda pendapat dalam menafsirkannya. Sebagian ulama, seperti As-Sauri menafsirkannya dengan *dzûd-darajât* (ذُوْ الدَّرَجَاتِ = yang memunyai derajat kehormatan) yang diberikan Allah kepada para wali-wali-Nya di surga, dan sebagian lainnya, seperti Ali bin Abi Thalib mengartikan dengan *'dzîl 'uluwwi wal-fawâdhil'* (ذِي الْعُلُوِّ وَالْفَوَاضِلِ = yang memunyai ketinggian dan aneka kemuliaan). Ada pula pendapat ulama, seperti Mujahid yang mengartikannya dengan *'ma'ârijus samâ'* (مَعَارِجُ السَّمَاءِ = yang memunyai tangga-tangga langit), karena sesungguhnya padanya malaikat-malaikat naik dan turun dalam menyampaikan wahyu kepada rasul-rasul. Serta ada juga pandangan lain, seperti Qatadah yang menafsirkannya dengan *'dzîl-fawâdhil wan-ni'am* (ذِي الْفَوَاضِلِ وَالنِّعَمِ = yang memunyai aneka kemuliaan dan anugerah nikmat)

Ma'dzirah

yang diberikan-Nya kepada makhluk dalam berbagai bentuk dan tingkatan yang beraneka ragam.

Menurut Ar-Razi, ayat keempat yang berbunyi *ta'rujul-malâ'ikatu war-rûhu ilaihi* (تَعْرُجُ الْمَلآئِكَةُ وَالرُّوْحُ إِلَيْهِ = malaikat-malaikat dan Jibril naik [menghadap] Tuhan) bukanlah dimaksudkan kepada *makân* (مَكَان = tempat), melainkan *intihâ'ul-umûr ilâ marâdih* (إِنْتِهَاءُ الْأُمُوْرِ إِلَى مَرَادِهِ = kesudahan semua urusan kepada Allah), seperti ungkapan firman-Nya di dalam QS. Hûd [11]: 123, *wa ilaihi yarji'ul-amru kulluhû* (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ = dan kepada-Nyalah dikembalikan urusan-urusan semuanya). Dan sekaligus ayat ini mengisyaratkan bahwa *dârush shawâb* (دَارُ الصَّوَاب) merupakat tempat yang tertinggi, terpuji, dan termulia. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

MA'DZIRAH (مَعْذِرَة)

Kata *ma'dzirah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *'adzdzara – yu'adzdziru – ta'dzîran/ma'dziratan* (عَذَّرَ – يُعَذِّرُ – تَعْذِيْرًا وَمَعْذِرَةً). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 12 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing dalam bentuk larangan tiga kali, yakni *lâ ta'tadzirû* (لَاتَعْتَذِرُوْا) (QS. At-Taubah [9]: 66 dan 94 serta QS. At-Tahrîm [66]: 7), *fi'l mudhâri'* dua kali, yakni *ya'tadzirûna* (يَعْتَذِرُوْنَ) (QS. At-Taubah [9]: 94 dan QS. Al-Mursalât [77]: 36), *ism mashdar* lima kali, yakni *'udzran* (عُذْرًا) (QS. Al-Kahfi [18]:76; QS. Al-Mursalât [77]: 6); *ma'dziratan/ma'dziratahum* (مَعْذِرَةً/مَعْذِرَتُهُم) (QS. Al-A'râf [7]:164, QS. Ar-Rûm [30]: 57, dan QS. Ghâfir [40]: 52); *ma'âdzîrah* (مَعَاذِيْر) (QS. Al-Qiyâmah [75]:15), dan *ism fâ'il* satu kali, yakni *mu'adzdzirûna* (مُعَذِّرُوْنَ) (QS. At-Taubah [9]: 90).

Pakar bahasa, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa kata *al-'udzru* (الْعُذْرُ) yang terdiri dari rangkaian huruf *'ain, dzal,* dan *ra,* memiliki arti 'upaya atau kehendak manusia untuk mengakui atau mencari-cari pembenar dari kesalahan yang telah dilakukannya'. Misalnya, ungkapan *'adzartuhu* (عَذَرْتُهُ مِنْ فُلَانٍ = saya mengakui [perbuatan yang telah saya lakukan]), *'adzartuhû min fulânin* (عَذَرْتُهُ مِنْ فُلَانٍ) artinya *lumtuhu* (لُمْتُهُ = saya menyesalkan perbuatan saya terhadapnya). Selanjutnya Ibnu Faris membedakan *al-mu'dzirûna* (الْمُعَذِّرُوْنَ) dengan *al-mu'adzdzirûna* (الْمُعَذِّرُوْنَ) dengan mengutip para pakar bahasa Arab. *Al-mu'dzirûna* (dengan *takhfîf*) adalah mereka yang benar-benar memunyai uzur, sedangkan *al-mu'adzdzirûna* (dengan *tasydîd*) adalah mereka yang sebenarnya tidak memiliki uzur, tetapi mereka membebankan uzur kepada diri mereka.

Senada dengan Ibnu Faris, Al-Ashfahani di dalam *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* menyebutkan bahwa *al-'udzru* (اَلْعُذْرُ) adalah 'upaya manusia untuk menutupi kesalahan yang telah diperbuatnya'. Di dalam hal ini, ia merinci pengungkapan *'udzr* (عُذْر) itu kepada tiga macam, yakni:

a) Menyangkal dengan menyatakan, "Saya tidak/belum melakukan perbuatan itu";
b) Mengakui atau membenarkan dengan mengemukakan alasan sebagai dasar pembenar dari perbuatannya tersebut;
c) Mengakui dan berjanji untuk tidak melakukannya lagi. Yang ketiga ini adalah tobat. Dengan demikian, setiap tobat adalah *'udzr* dan tidaklah setiap *'udzr* adalah tobat.

Kata *'udzr* (عُذْر) dalam berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam berbagai konteks pembicaraan, meliputi persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi.

Di dalam QS. At-Taubah [9]: 94, *ya'tadzirûna* (يَعْتَذِرُوْنَ) disebutkan berkaitan dengan adanya sebagian orang-orang munafik mendatangi orang-orang beriman yang telah kembali ke Madinah dari medan perang Tabuk. Orang-orang munafik tersebut menyatakan *'udzr* (justifikasi) ketidaksertaan mereka dalam perang tersebut. Namun, lanjutan ayat tersebut memerintahkan kepada Rasulullah saw. untuk menyatakan kepada mereka agar tidak usah berpura-pura menyatakan *'udzr* mereka; Rasulullah dan para sahabatnya telah mengetahui segala yang tersirat di dalam hati mereka lewat pemberitaan Allah swt. melalui wahyu-Nya.

Di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 7, *lâ ta'tadzirû* (لَاتَعْتَذِرُوْا) disebutkan berkaitan dengan seruan kepada orang-orang kafir di akhirat kelak untuk

tidak lagi mengemukakan *'udzr* mereka karena pernyataan *'udzr* itu tidak akan diterima lagi. Sesungguhnya balasan perbuatan baik mereka telah diberikan ketika mereka hidup di dunia.

Di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 57, *ma'dzirah* (مَعْذِرَة) disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. bahwa di Hari Kiamat nanti, pernyataan *ma'dzirah* dari orang-orang lalim tidak lagi ada manfaatnya dan mereka tidak akan dikembalikan lagi ke dunia.

Di dalam QS. Ghâfir [40]: 52, *ma'dzirah* (مَعْذِرَة) disebut berkaitan dengan penegasan bahwa di Hari Kiamat nanti, *ma'dzirah* orang-orang lalim tidak lagi ada gunanya. Mereka akan menerima murka dan azab serta tempat tinggal yang buruk (neraka).

Selanjutnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 164, *ma'dzirah*(مَعْذِرَة) disebut berkaitan dengan pertanyaan yang dilontarkan oleh sekelompok orang terhadap kelompok lainnya yang mencoba untuk mengingatkan suatu kaum yang di dalam pandangan mereka telah jelas-jelas akan mendapat kebinasaan dan azab yang pedih. Mereka menjawab agar dengan nasihat tersebut dapat menjadi *ma'dzirah* (alasan) sebagai pelepas tanggung jawab kepada Tuhan mereka, dan supaya mereka bertakwa kepada Tuhan.

Bentuk lainnya adalah *'udzr* (عُذْر). Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Kahfi [18]: 76 dan QS. Al-Mursalât [77]: 6. Pada QS. Al-Kahfi, *'udzran* (عُذْرًا) disebut di dalam konteks pernyataan Nabi Musa as. kepada Khidr untuk tidak lagi diperbolehkan ikut bersamanya jika ia (Musa) masih menanyakan sesuatu perihal yang diperbuat Khidr di dalam perjalanan selanjutnya. Sesungguhnya Khidr telah cukup memberikan *'udzr* (عُذْر) kepadanya.

Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 6, *'udzran* disebut berkaitan dengan salah satu tugas dari para malaikat, yaitu menolak alasan atau memberi peringatan. Ibnu Abbas menafsirkan kata *'udzran* di dalam ayat tersebut dengan menyampaikan alasan kepada Allah mengenai kelaliman (perbuatan hamba-Nya), dan *nudzran* (نُذْرًا) dengan menyampaikan kepada makhluk-Nya perihal azab-Nya. Beberapa pendapat lain menyebutkan bahwa *'udzran* berkaitan dengan hal-hal yang dihalalkan, sedangkan *nudzran* berkaitan dengan hal-hal yang diharamkam; *'udzran* adalah perintah dan *nudzran* adalah larangan; *'udzran* adalah janji, *nudzran* adalah ancaman.

Bentuk lain adalah *ma'âdzîr* (مَعَاذِيْر – bentuk jamak), yang disebut hanya sekali, yaitu pada QS. Al-Qiyâmah [75]: 15. *Ma'âdzîr* di dalam ayat ini disebut berkaitan dengan penegasan bahwa meskipun manusia pada Hari Kiamat nanti mengemukakan berbagai alasan berupa penyangkalan terhadap perbuatan yang telah dilakukannya, mereka tetap tidak akan bisa berkutik karena seluruh anggota badannya menjadi saksi, yang berbicara atas apa yang telah dilakukannya di dunia. ❖ *Salahuddin* ❖

MA'ÎN (مَعِيْن)

Kata *ma'în* (مَعِيْن) berasal dari akar kata *ma'ana – yam'anu – man'an* (مَعَنَ – يَمْعَنُ – مُعْنًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, yakni kata *al-mâ'ûn* (اَلْمَاعُوْن) satu kali (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 7) dan *ma'în* (مَعِيْن) empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 50, QS. Ash-Shâffât [37]: 45, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 18, dan QS. Al-Mulk [67]: 30.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *mim, 'ain,* dan *nun,* memiliki arti asal yang menunjuk kepada 'kemudahan dalam berjalan atau mengalir'. Misalnya dalam ungkapan *ma'anal-mâ'* (مَعَنَ الْمَاءُ), artinya 'air itu mengalir'; *ma'un ma'înun* (مَاءٌ مَعِيْنٌ), artinya 'air yang mengalir'. *Ma'nah* (مَعْنَة) adalah air sedikit yang mengalir. *Rajulun ma'nun* (رَجُلٌ مَعْنٌ), artinya 'laki-laki yang memperoleh kebutuhan hidupnya dengan mudah'.

Hal senada juga disebutkan oleh Al-Ashfahani. Menurutnya, *ma'un ma'înun* (مَاءٌ مَعِيْنٌ) berasal dari artinya sama dengan *jaral-mâ'u* (جَرَى الْمَاءُ = air itu mengalir) dan air yang mengalir itu dinamai *ma'în* (مَعِيْن). Saluran/aliran air disebut *mu'nan* (مُعْنَن). *Am'anal-farasu* (أَمْعَنَ الْفَرَسُ) berarti 'kuda itu menjauh dari lawannya'.

Namun, lanjut Al-Ashfahani, ada yang berpendapat bahwa *ma'un ma'înun* berasal dari kata *al-'ain* (اَلْعَيْن = mata). Huruf *mim* yang mengawalinya adalah *zâ'idah* (tambahan).

Kata *ma'în* (مَعِيْن) yang terulang empat kali di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada 'air (sungai) yang mengalir', baik disebut di dalam konteks pembicaraan duniawi maupun di dalam konteks pembicaraan ukhrawi.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 50, *ma'în* disebutkan di dalam konteks untuk menyifati tempat Isa as. dan ibunya, Maryam, dikembalikan, yakni sebuah tempat yang tinggi yang memiliki kenyamanan dan di bawahnya tampak air sungai yang mengalir jernih. Ibnu Abbas menyebutkan bahwa tempat tersebut berada di daerah Damaskus, Suriah.

Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 45, kata *ma'în* disebut dalam konteks pemberitaan serangkaian ganjaran yang akan diperoleh orang-orang yang *mukhlashin* (مُخْلَصِيْن = orang-orang yang diikhlaskan), antara lain berupa hidangan air khamar yang suci, yang diambil dari sungai yang mengalir. Sifat khamar ini disebutkan dalam dua ayat berikutnya, yaitu bening lagi lezat, tidak mengandung hal memabukkan atau menyebabkan kepala menjadi pusing.

Di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 18, *ma'în* disebut di dalam konteks pemberitaan serangkaian ganjaran yang akan diperoleh *as-sâbiqûn-as-sâbiqûn* (السَّابِقُوْنَ السَّابِقُوْن = orang-orang yang paling dahulu beriman), antara lain berupa minuman di dalam gelas, cerek, dan sloki (piala) yang diambil dari air yang mengalir. Air ini tidak membuat kepala sakit dan tidak memabukkan.

Selanjutnya, di dalam QS. Al-Mulk [67]: 70, kata *ma'în* disebut di dalam konteks perintah Allah swt. kepada rasul-Nya, Muhammad saw., untuk meminta tanggapan orang-orang kafir Quraisy Mekah jika sekiranya sumber air mereka menjadi kering. Siapa yang akan memberikan kepada mereka air yang mengalir selain Allah swt., pencipta *nûn* dan *al-qalam?* Ayat ini merupakan rangkaian dari beberapa ayat yang disebut sebelumnya yang bernada menantang di dalam rangka menyadarkan manusia akan anugerah nikmat-Nya yang tak terhingga kepada manusia. ❖ *Salahuddin* ❖

MA'LÛM (مَعْلُوْم)

Ma'lûm adalah bentuk *maf'ûl* (objek) dari kata *'alima – ya'lamu – 'ilman – 'âlim – ma'lûm* (عَلِمَ - يَعْلَمُ - عِلْمًا - عَالِمٌ - مَعْلُوْمٌ) berakar dari huruf *'ain* (ع), *lâm* (ل), dan *mîm* (م) di dalam berbagai bentuknya menggambarkan 'sesuatu yang sedemikian jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan'. Misalnya, kata *alam* (عَلَم = bendera) berarti 'tanda yang jelas bagi sekelompok atau bangsa yang membedakannya dengan kelompok atau bangsa yang lain; *ulmah* (عُلْمَة = bibir sumbing) karena yang demikian tampak dengan jelas di bagian muka penderitanya; *a'lâm* (أَعْلَام = gunung-gunung) karena yang demikian dapat terlihat dengan jelas meskipun dari tempat yang jauh; *alâmah* (عَلَامَة = alamat) yang berarti 'tanda yang jelas bagi sesuatu atau nama jalan yang mengantar seseorang menuju tujuan yang pasti'; dan *'ilm* (عِلْم = ilmu) adalah suatu pengetahuan yang sangat jelas terhadap suatu objek. Allah swt. dinamai *Âlim* (عَالِم) atau *Alîm* (عَلِيْم) karena pengetahuan-Nya yang amat jelas sehingga terungkap baginya hal-hal yang sekecil apa pun. Sekalipun demikian, kata ini berbeda dengan *'arafa* (عَرَفَ = mengetahui), *'ârif* (عَارِف = yang mengetahui), dan *ma'rifah* (مَعْرِفَة = pengetahuan). Ahli keislaman berpendapat bahwa ilmu menurut Al-Qur'an mencakup segala macam pengetahun yang berguna bagi manusia di dalam kehidupannya, baik masa kini maupun masa depan; fisika atau metafisika. Ibrahim Al-Anbari, misalnya membagi ilmu ke dalam: a) pengetahuan tentang zat sesuatu dan pengetahuan atau hukum tentang wujud sesuatu; b) pengetahuan yang bersifat *nazharî* (نَظَرِي = teoretis) dan pengetahuan yang bersifat *'amalî* (عَمَلِيّ = praktis); dan c) pengetahuan yang bersifat *'aqli* (عَقْلِيّ = rasional) dan pengetahuan yang bersifat *samâ'iy* (سَمَاعِيّ = wahyu).

Kata *ma'lûm* (مَعْلُوْم) dan berbagai bentuknya terulang 854 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan

Ma'lûm

kata *ma'lûm* dan penambahannya terulang tiga belas kali, yakni sebelas kali dalam bentuk singular *ma'lûm* (مَعْلُوْم) dan dua kali dalam bentuk plural *ma'lûmât* (مَعْلُوْمَات).

Penggunaan kata *ma'lûm* di dalam Al-Qur'an dapat dibagi berdasarkan kata yang disifatinya, yaitu:

1. Merupakan sifat dari kata *kitâb* (كِتَاب), pada QS. Al-Hijr [15]: 4, berkaitan dengan kekuasaan Allah swt. yang telah menentukan tertulis di dalam *kitâb, kitâbun-ma'lûm* (كِتَابٌ مَعْلُوْمٌ) masa berdirinya suatu negeri. Umumnya ulama tafsir berpendapat, kata *ma'lûm* di dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa ketentuan kehancuran suatu negeri berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan di *Lauh Mahfûzh.*
2. Merupakan sifat dari kata *qadar* (قَدَر), yakni pada (a) QS. Al-Hijr [15]: 21 berkaitan dengan kekuasaan Allah swt. yang telah menurunkan segala sesuatu menurut ukuran (*qadar*) yang tertentu. Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa frasa *qadâin ma'lûm* (قَدَرٍ مَّعْلُومٍ) di dalam ayat tersebut berarti ukuran yang jelas yang telah ditentukan berdasarkan hikmahnya dan sebagian berpendapat, ditentukan berdasarkan kemaslahatannya. Ibnu Katsir berpendapat bahwa yang dimaksud frasa itu adalah ketentuan berdasarkan hikmah yang sempurna dan sebagai suatu rahmat untuk beribadah kepada Allah swt. Al-Qurthubi berpendapat, frasa itu berarti bahwa setiap ciptaan Allah telah ditentukan berdasarkan kebutuhan manusia dan kebutuhan makhluk lainnya, makhluk yang satu merupakan kebutuhan bagi makhluk lainnya. (b) QS. Al-Mursalât [77]: 22, berkaitan dengan masa manusia di dalam rahim ibunya, yakni sampai waktu (*qadr*) yang ditentukan. Sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa frasa *qadarin ma'lûm* (قَدَرٍ مَّعْلُومٍ) berarti bahwa ketentuan manusia di dalam rahim ibunya berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan Allah swt. terdahulu (*Lauh Mahfûzh*); sebagian yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud adalah ketentuan tatkala dilahirkan; Mujahid berpendapat, ketentuan tentang (proses) pembentukannya; dan Ibnu Katsir berpendapat bahwa frasa itu berarti masa di dalam rahim ibu, yakni di antara sembilan dan tujuh bulan.
3. Merupakan sifat dari kata *yaum* (يَوْم), yakni (a) QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 38, berkaitan dengan pertarungan antara Musa as. dan Firaun pada hari (*yaum*) yang telah ditentukan, yaitu di waktu pagi di hari yang dirayakan; (b) QS. Al-Wâqi'ah [56]: 50 berkaitan dengan hari kebangkitan, yaitu hari di mana setiap orang, baik orang-orang terdahulu maupun orang-orang terkemudian akan dikumpulkan di hari (*yaum*) yang ditentukan (dikenal), yaitu Hari Kiamat; (c) QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 155, berkaitan dengan Shalih as. dan kaumnya, di mana kaumnya meminta suatu mukjizat sebagai bukti kerasulan Shalih as., maka Allah memberikan unta betina kepadanya. Shalih as. mengatakan kepada kaumnya bahwa ia (untanya) memunyai giliran yang sama, pada hari (*yaum*) yang telah ditentukan, dengan kalian (kaumnya) untuk mendapatkan air. Ibnu Katsir berpendapat, ayat tersebut menunjukkan bahwa hari yang ditentukan adalah satu hari unta betina itu menyiapkan minuman untuk kaum Shalih as. dan satu hari kaumnya menyiapkan minuman untuk unta betina secara bergantian. Namun, sebagian berpendapat, unta betina mempersiapkan susu di pagi hari dan kaum Shalih as. mempersiapkan minuman untuk unta betina di siang hari. (d) QS. Al-Hajj [22]: 28, berkaitan dengan hari-hari, *ayyâm* (أَيَّام) yang ditentukan pada bulan haji. Sebagian ahli tafsir berpendapat, bahwa yang dimaksud *ayyâm ma'lûmât* (أَيَّام مَعْلُوْمَات) di dalam ayat itu adalah 10 Zulhijah, yakni ketika memotong hewan kurban, umat Islam, khususnya yang melaksanakan ibadah haji, senantiasa menyebut nama Allah, seperti: *Bismillâhi allâhu akbar* (بِسْمِ اللهِ اللهُ أَكْبَرُ) pada hari

itu. Sebagian yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud frasa itu adalah hari Arafah, hari raya haji dan hari tasyriq, yaitu tanggal 9, 10, 11, 12, dan 13 Zulhijah. Pada hari itu, kaum Muslim yang melaksanakan haji senantiasa menyebut nama Allah di dalam bentuk *tasbîh, tahmîd, tahlîl,* dan *takbîr.*

4. Merupakan sifat dari kata *rizq* (رِزْق), yaitu pada QS. Ash-Shâffât [37]: 41, berkaitan dengan keadaan orang-orang Mukmin di surga, yakni mereka memperoleh rezeki (*rizq*) yang tertentu, yang memiliki sifat khas yang hanya terjadi di surga kelak. Pada umumnya ahli tafsir berpendapat, bahwa rezeki yang tertentu adalah rezeki yang akan dinikmati oleh penghuni surga, seperti buah-buahan dan berbagai bentuk pelayanan dan mereka menikmatinya dari pagi dan sore hari, secara terus-menerus.
5. Merupakan sifat dari kata *maqâm* (مَقَام), yaitu pada QS. Ash-Shâffât [37]: 164 berkaitan dengan para malaikat, yakni mereka memunyai kedudukan (*maqâm*) yang tertentu. Pada umumnya ahli tafsir berpendapat, *maqâm ma'lûm* (مَقَامٌ مَعْلُوْم) 'kedudukan yang tertentu' di dalam ayat tersebut adalah kedudukan dan tugas-tugas khusus para malaikat di langit yang menyembah kepada Allah berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan bagi mereka, tanpa ada yang mengurangi atau melebihkan perintah itu. Ada malaikat yang ditugaskan beribadah di dalam bentuk rukuk secara terus-menerus dan ada pula yang sujud terus-menerus tanpa istirahat atau mengubah bentuk ibadahnya.
6. Merupakan sifat dari kata *haqq* (حَقّ), yaitu pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 24, berkaitan dengan cara mengatasi sifat keluh-kesah dan kikir, yakni salah satu di antaranya adalah senantiasa di dalam hartanya tersedia bagian (*haqq*) yang tertentu. Sebagian ahli tafsir berpendapat, bahwa yang dimaksud *haqq ma'lûm* (حَقّ مَعْلُوْم) di dalam ayat ini adalah zakat dan sebagian yang lain berpendapat, adalah harta yang telah ditentukan bagian-bagiannya, dan ada pula yang berpendapat, adalah bagian terhadap keluarga untuk menyambung silaturrahim. Al-Qurthubi berpendapat, bahwa yang lebih kuat dari pendapat-pendapat itu adalah "zakat", karena zakat telah jelas ketentuannya.
7. Merupakan sifat dari kata *asyhur* (أَشْهُر), yakni QS. Al-Baqarah [2]: 197, berkaitan dengan bulan-bulan haji yang telah ditentukan. Menurut Al-Bukhari dari Ibnu Umar, As-Suddi, dan Ibnu Abbas, bahwa yang dimaksud *asyhur ma'lûmât* (أَشْهُرٌ مَعْلُوْمَات) di dalam ayat ini adalah bulan Syawal, Zulkaidah, dan 10 hari pertama Zulhijah. Ulama berbeda pendapat tentang kebolehan berihram haji. Pada umumnya mereka berpendapat bahwa kebolehan berihram untuk haji adalah pada bulan-bulan tersebut (Syawal, Zulkaidah, dan 10 hari pertama Zulhijah) dan sebagian berpendapat, seperti Ibrahim An-Nakha'i dan Al-Laits bin Sa'd bahwa boleh berihram pada semua bulan seperti halnya kebolehan berihram untuk umrah. Menurut Ibnu Mas'ud, Mujahid, Ibnu Umar, dan Az-Zuhri bahwa *asyhur ma'lûmât* adalah bulan Syawal, Zulkaidah, dan Zulhijjah seluruhnya. Namun, pendapat ini dibantah oleh pendukung pendapat pertama dengan alasan bahwa haji berakhir pada hari penyembelihan kurban [10 Zulhijah dan tiga hari sesudahnya).

Dengan demikian, penggunaan kata *ma'lûm* di dalam Al-Qur'an menunjukkan objek pengetahuan, yaitu tentang *kitâb* dan *qadr* (ketentuan); *rizq* dan *haqq* (rezeki dan zakat), *maqâm* (kedudukan), dan *yaum/ayyâm wa asyhur* (hari dan bulan). Objek-objek pengetahuan tersebut, sebagaimana dinyatakan di dalam Al-Qur'an, adalah sudah jelas bagi kita, khususnya bagi mereka yang mengalami peristiwanya atau merasakan manfaatnya. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MA'RÛF (مَعْرُوْف)

Ma'rûf adalah bentuk *ism maf'ûl* (objek) dari kata *'arafa* (عَرَفَ) yang tersusun dari huruf *'ain, ra',* dan *fa'*. Menurut Ibnu Faris di dalam *Maqâyisul-*

Lughah, kata ini memiliki arti pokok 'berturut-turut' atau 'berkesinambungan', dan 'tenang'. Dari akar kata tersebut lahir beberapa bentuk, antara lain *a'raf* (أَعْرَف), yaitu 'surai kuda' karena *surai* itu bentuknya berurut-urut; *ma'rifah* (مَعْرِفَة) yang berarti 'pengetahuan' karena orang yang memiliki pengetahuan hatinya akan tenang; *'arf* (عَرْف) yang berarti 'bau harum' karena akan menyenangkan orang yang menciumnya; *'urf* (عُرْف) artinya 'kebaikan' karena membuat orang tenang dan 'tradisi' karena tradisi itu membuat senang pendukungnya; *i'tarafa* (إِعْتَرَفَ) yang berarti 'mengakui'; dan sebagainya. Aurah Khalil Abu Aurah menyebutkan bahwa di dalam syair-syair Jahiliyah, kata yang seakar dengan *'arafa,* seperti *'irfân* (عِرْفَان) diartikan dengan 'ilmu' dan *'irf/'urf* (عُرْف/عِرْف) sering diartikan dengan 'sabar'.

Al-Qurthubi menyamakan makna *'urf, ma'rûf,* dan *'ârifah* (عُرْف - مَعْرُوْف - عَارِفَة), yaitu semua kebiasaan atau pekerti yang dapat diterima oleh akal sehat dan membuat jiwa menjadi tenang. Muqatil bin Sulaiman Al-Balkhi di dalam kitabnya, *Al-Asybâh wan-Nazhâ'ir fil-Qur'ân* menyebutkan, bahwa kata *al-ma'rûf* memunyai empat arti, yaitu 1) fardu; 2) persiapan-persiapan yang baik; 3) bersolek bagi wanita yang habis masa iddahnya; dan 4) segala sesuatu yang memudahkan manusia. Pada syair-syair Arab Jahiliyah, menurut Arwah, kata *ma'rûf* (مَعْرُوْف) digunakan dengan arti 1) lawan kata *munkar* (مُنْكَر) karena kata *munkar* yang berarti *majhûl* (مَجْهُوْل) atau 'tidak diketahui', sedangkan kata *ma'rûf* yang berarti *ma'lûm* (مَعْلُوْم), 'dikenal' atau 'diketahui'; 2) kemurahan hati atau kedermawanan; dan 3) secara umum, segala perbuatan yang baik.

Kata *'arafa* (عَرَفَ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 71 kali. Kata *ma'rûf* sendiri terulang 39 kali, *al-ma'rûf/ ma'rûf* (اَلْمَعْرُوْف/مَعْرُوْف)terulang 38 kali dan *ma'rûfah* (مَعْرُوْفَة) satu kali. Penggunaan kata *'arafa* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an berbeda dengan penggunaan di dalam syair-syair Arab, misalnya kata *i'tarafa* (إِعْتَرَفَ) di dalam syair Arab diartikan 'bertanya' dan kata *'urf* (عُرْف) diartikan 'sabar', sedangkan di dalam Al-Qur'an kedua makna itu tidak digunakan. Kata *'arafa* dan pecahannya digunakan di dalam Al-Qur'an untuk beberapa arti, yakni (1) pengetahuan/mengetahui sesuatu, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 83 dan QS. Yûsuf [12]: 62; (2) pengakuan atas dosa-dosa, misalnya di dalam QS. Al-Taubah [9]:102 dan QS. Al-Mulk [67]: 11; (3) adil dan baik, misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 180; (4) yang sopan, yang indah, yang menyejukkan, misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 8 dan 9; (5) patut; misalnya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 25; (6) yang baik menurut *syara'* atau hukum Allah dan rasul-Nya, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 228 dan 235; (7) tempat yang tinggi di antara surga dan neraka (QS. Al-A'râf [7]: 46); (8) bukit tempat berkumpul di dalam ibadah haji (QS. Al-Baqarah [2]: 198); (9) saling mengenal (QS. Al-Hujurât [49]: 13); (10) lawan kata *munkar* (مُنْكَر); dan sebagainya.

Kata *ma'rûf* dan derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut tiga belas kali, di antaranya disebutkan berdampingan dengan kata *munkar* (مُنْكَر), yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 104, 110, dan 114; QS. Al-A'râf [7]: 157; QS. At-Taubah [9]: 67, 71, dan 112; QS. Yûsuf [12]: 58; QS. An-Nahl [16]: 83; QS. Al-Hajj [22]: 41 dan 72; QS. Al-Mu'minûn [23]: 69; dan QS. Luqmân [31]: 17. Meskipun memiliki arti yang banyak, tetapi arti tersebut tetap bermuara pada arti pokoknya, yakni 'segala yang dapat memberikan ketenangan dan ketentraman jiwa' dan karenanya pula dapat 'berkesinambungan'.

Terdapat perbedaan di kalangan ulama dalam mengartikan kata *ma'rûf* yang terdapat dalam Al-Qur'an. 1) Al-Ashfahani mengatakan, bahwa *ma'rûf* adalah nama (yang digunakan) untuk setiap perbuatan yang baik menurut akal pikiran atau menurut *syara'* (wahyu). 2) Para ahli tafsir menganggap, kata *ma'rûf* sebagai *ism jâmi'* (kata yang mencakup) segala yang diketahui di dalam rangka ketaatan dan kedekatan kepada Allah swt. dan/atau kebajikan atas manusia. Apa yang dianjurkan oleh *syara'* atau dicegahnya

berupa kebaikan-kebaikan atau keburukan-keburukan merupakan bagian sifat yang umum atau perilaku yang sudah dikenal, yang tidak diingkari keberadaannya. 3) Al-Hakim At-Turmudzi menyebutkan, bahwa kata *ma'rûf* berarti 'apa-apa yang diketahui berdasarkan hukum-hukum Allah swt. dan Sunnah Rasul'. *Ma'rûf* adalah suatu keharusan karena harus diterapkan di dalam rangka memperbaiki akhlak. Selanjutnya, kata *ma'rûf* dapat diartikan akhlak Islam secara umum dan sebagian kebenaran-kebenaran keimanan yang dengannya seorang Mukmin dapat mengetahui baik dan buruk dalam bertindak, bertingkah, atau berperilaku. 4) M. Quraish Shihab menganggap kata *ma'rûf* sebagai istilah yang digunakan Al-Qur'an untuk konsep moral. Selanjutnya, pakar Tafsir Al-Qur'an itu menjelaskan bahwa konsep moral (*ma'rûf*) sangat terkait dan tidak terpisahkan oleh peradaban dan masa. Oleh karena itu, selama dinilai baik oleh masyarakat dan masih di dalam kerangka prinsip umum, perbedaan cara berperilaku suatu masyarakat pada generasi tertentu dengan masyarakat pada generasi yang lain, tetap dinilai baik (*ma'rûf*).

Penggunaan kata *ma'rûf* di dalam Al-Qur'an dipakai di dalam beberapa hal yang kesemuanya menunjukkan interaksi antar manusia, baik di dalam lingkup kekeluargaan maupun di dalam lingkup kemasyarakatan, yaitu berkaitan dengan hal-hal sebagai berikut.

1. Hukuman *qishâsh:* jika seseorang harus di-*qishâsh,* lalu keluarga korban memaafkannya maka hukuman *qishâsh* batal, tetapi ia tetap harus membayar denda sesuai dengan permintaan keluarga korban dan ia harus berbuat *ma'rûf* di dalam masyarakat (QS. Al-Baqarah [2]: 178).
2. Tata cara pemberian wasiat harus berlaku adil dan baik (QS. Al-Baqarah [2]: 180 dan 240).
3. Keutamaan Nabi daripada orang-orang Mukmin beserta keluarganya. Namun, untuk mendapatkan keutamaan yang mendekati apa yang dimiliki oleh Nabi, orang Mukmin harus berbuat *ma'rûf* (QS. Al-Ahzâb [33]: 6).
4. Kehidupan rumah tangga, misalnya (a) hak seorang istri seimbang dengan kewajibannya (QS. Al-Baqarah [2]: 228) dan (b) ketentuan-ketentuan bagi suami terhadap mantan istrinya, yaitu ia boleh rujuk kepada istrinya dengan cara yang baik jika telah jatuh talak dua (QS. Al-Baqarah [2]: 229).
5. Infak, yaitu keutamaan perkataan yang baik daripada sedekah yang diikuti sesuatu yang menyakitkan hati penerimanya (QS. Al-Baqarah [2]: 263).
6. Pemeliharaan anak yatim dan hartanya, larangan bagi seorang wali yang mengelola harta anak yatim untuk menyerahkannya kembali kepada pemiliknya, kecuali jika si yatim itu sudah dewasa atau sudah mampu mengelola hartanya dengan baik (QS. An-Nisâ', 4: 5, 6).
7. Perlakuan terhadap kerabat, anak yatim, dan orang miskin yang hadir ketika pembagian harta warisan, yaitu anjuran agar memberikan kepada mereka secukupnya dan ucapkanlah perkataan yang baik (QS. An-Nisâ' [4]: 8).
8. Cara memperlakukan istri, yaitu dengan baik dan tidak membuat-buat persoalan agar bisa bercerai (QS. An-Nisâ' [4]: 19).
9. Kewajiban memberikan maskawin kepada wanita yang dinikahi, yang ukurannya menurut yang patut di dalam masyarakat (QS. An-Nisâ' [4]: 25).
10. Kewajiban anak kepada orang tuanya, yaitu kewajiban berbakti (QS. Luqmân [31]: 15).
11. Orang Mukmin, misalnya (a) keharusan adanya suatu kelompok yang menganjurkan kebaikan dan mencegah kemungkaran (QS. Âli 'Imrân [3]: 104); (b) sifat orang beriman sebagai umat Muhammad saw. adalah suka menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (QS. Al-A'râf [7]: 157, QS. At-Taubah [9]: 71 dan 112; serta QS. Al-Mumtahanah [60]: 12); dan (c) kriteria pemimpin, yaitu harus beriman, mendirikan shalat, menunaikan zakat, serta menganjurkan kebaikan dan mencegah

kemunkaran (QS. al-Hâjj [22]: 41).

12. Nasihat Luqman kepada anaknya, yaitu agar mendirikan shalat, menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran, serta bersabar atas cobaan yang menimpa (QS. Luqmân [31]: 17).
13. Sifat orang munafik, yaitu mereka menganjurkan kemunkaran dan mencegah melakukan kebaikan (QS. At-Taubah [9]: 67).

Berdasarkan keterangan di atas dapat dinyatakan, bahwa penggunaan kata *ma'rûf* di dalam Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan orang Islam tetapi juga dengan orang Nasrani dan Yahudi, bahkan orang munafik. Sesuatu dapat dianggap sebagai hal yang *ma'rûf* jika dapat diterima oleh *syara'* atau wahyu dan akal. *Ma'rûf* menurut wahyu adalah segala apa yang diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya. Adapun *ma'rûf* di dalam pandangan akal adalah sesuatu yang dinilai baik, tidak merugikan masyarakat, dan tidak keluar dari kerangka prinsip umum.

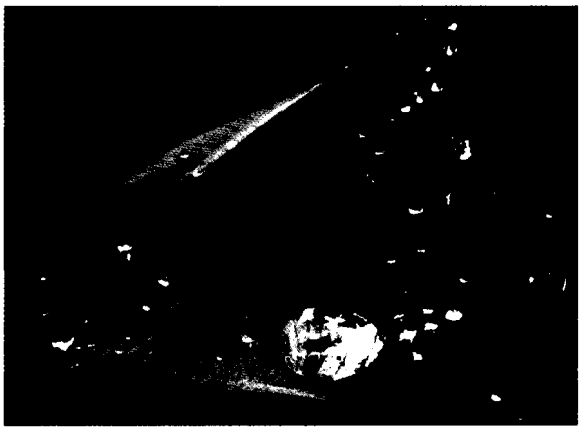
Istilah *ma'rûf* di dalam Al-Qur'an hanya digunakan di dalam interaksi antar manusia. Oleh karena itu, istilah ini tidak dapat diidentikkan dengan akhlak yang mencakupi hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan lingkungannya. Istilah *ma'rûf* hanya dapat digunakan untuk konsep moral sebagai dipahami, yaitu perilaku yang baik untuk hubungan manusia dengan manusia.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MÂ' (مَاء)

Kata *mâ'* (مَاء) adalah bentuk *mufrad*, bentuk jamaknya adalah *amwâh* (أَمْوَاه) dan *miyâh* (مِيَاه) yang berarti 'air dan zat cair'. Di dalam Al-Qur'an, kata ini disebut di dalam bentuk *mufrad* saja dan tidak ada disebutkan di dalam bentuk jamaknya. Terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 63 kali di dalam 41 surah.

Kata *mâ'* (مَاء) yang ada di dalam Al-Qur'an tidak seluruhnya dimaksudkan air yang terdiri atas unsur oksigen dan unsur-unsur hidrogen. Makna kata *mâ'* (مَاء) di dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:



Allah telah menjadikan air sebagai sumber kehidupan.

1) Di dalam QS. Hûd [11]: 7 dikaitkan dengan proses penciptaan alam semesta atau sebagai salah satu kondisi terwujudnya alam semesta. Dengan kata lain, sebelum alam semesta terbentuk seperti sekarang ini, ia mengalami bentuk atau sifat yang oleh Steven Weinberg dinamakan 'sop kosmos atau zat cair'. Karena saat itu umur alam semesta mendekati seperseratus sekon dan suhunya sekitar 100 miliar derajat maka campuran partikel dan radiasi yang sangat tinggi itulah yang disebut dengan 'sop kosmos'. Adapun air yang kita kenal sekarang, yang terdiri atas unsur oksigen dan unsur-unsur hidrogen, di dalam fase penciptaan alam semesta belum dapat berbentuk dan isi alam ketika itu merupakan radiasi dan materi yang pada suhunya yang sangat tinggi wujudnya lain daripada air yang sekarang ini.
2) Kata *mâ'* (مَاء) yang terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 54, QS. As-Sajadah [32]: 8, QS. Al-Mursalât [77]: 20, dan QS. Ath-Thâriq [86]: 6 menginformasikan tentang penciptaan manusia. Menurut ayat ini, manusia diciptakan dari *mâ'* (مَاء), *mâin mahîn* (مَاءٍ مَهِيْنٍ), dan *mâin dâfiq* (مَاءٍ دَافِقٍ). Karena itu, kata *mâ'* (مَاء) di sini lebih tepat diartikan sebagai 'mani' atau 'sperma'.
3) Kata *mâ'* (مَاء) yang ada di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 16 dan al-Kahf, [18]: 29 menginformasikan tentang *mâ'* (مَاء) untuk penghuni neraka.

Mâ'idah

Adapun kata *mâ'* (iماء) yang ada di dalam QS. Muhammad [47]: 15 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 31 menginformasikan tentang *mâ'* (مَاء) untuk penduduk surga. Karena itu, kata *mâ'* (مَاء) yang ada di dalam ayat-ayat dalam kelompok tiga ini tidak tepat dipahami sebagai air yang kita temukan di dalam kehidupan sekarang ini, tetapi lebih tepat diartikan dengan 'air atau zat cair' yang sesuai pula dengan alamnya, yakni alam akhirat yang tentu saja sifat dan bentuknya tidak lagi sama dengan yang ada di dunia ini. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

MÂ'IDAH (مَائِدَة)

Kata *mâ'idah* merupakan kata benda tunggal (*mufrad*) dan jamaknya adalah *mawâ'id* (مَوَائِد) dan *mâ'idât* (مَائِدَات). Kata *yang* mengambil bentuk *ism fâ'il* (اِسْمُ فَاعِلٍ = kata yang menunjukkan pelaku) ini diambil dari kata kerja *mâda* (مَادَ), *yamîdu* (يَمِيْد), sedangkan bentuk *mashdar*nya adalah *maidan* (مَيْدًا) dan *mayadân* (مَيَدَان).

Dari sudut bahasa, menurut Ibnu Faris, huruf-huruf *mim, ya,* dan *dal* menunjukkan kepada dua arti. **Pertama,** *'Harakatun wa idh-thirâbun fisy-syai'* (حَرَكَةٌ وَاضْطِرَابٌ فِى الشَّيءِ = gerakan dan goncangan pada sesuatu [barang/benda]), seperti ungkapan kalimat *mâdat al-aghshân* (مَادَتِ الأَغْصَانُ= dahan-dahan bergerak). **Kedua,** *'naf'un wa 'athâ''* (نَفْعٌ وَعَطَاءٌ = manfaat dan pemberian. Sedangkan dari sudut terminologi, ada tiga pendapat yang diberikan ulama. **Pertama,** menurut Al-Ashfahani dan Ibrahim Madkur serta Al-Farisi, *al-mâ'idah* adalah 'hidangan/pinggan yang di atasnya terdapat makanan dan minuman'. **Kedua,** menurut Ibnu Manzhur, *al-mâ'idah* bisa berarti 'esensi atau zat dari makanan itu sendiri', walaupun di sana tidak ada piring, dan bisa berarti 'hidangan atau piring saja'. **Ketiga,** menurut Ma'luf, *al-mâ'idah* memunyai arti 'ruangan untuk makan'.

Di dalam Al-Qur'an, di samping nama dari sebuah surah, kata *al-mâ'idah* dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam lima ayat. Tiga ayat terdapat pada QS. An-Nahl [16]: 15, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 31, dan QS. Luqmân 31: 10 dengan menggunakan *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja masa kini/datang) *tamîda* (تَمِيْدَ) yang berarti 'bergoyang/bergerak'. Dua ayat lainnya terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 112 dan 114 dengan menggunakan kata *al-mâ'idah* yang berarti 'hidangan'.

Surah Al-Mâ'idah termasuk golongan surah *Madaniyah* dan terdiri dari 120 ayat. Sekalipun ada di antara ayatnya yang diturunkan di Mekah, ayat ini diturunkan sesudah Nabi Muhammad melakukan hijrah ke Madinah, yaitu di waktu haji Wada'.

Surah ini dinamakan *'Al-Mâ'idah'* (hidangan) karena memuat kisah pengikut-pengikut setia Nabi Isa as. yang meminta kepada Nabi Isa as. agar Allah menurunkan untuk mereka *al-mâ'idah* (hidangan makanan) dari langit sebagai tanda kebenaran dari kenabiannya (ayat 112).

Di samping itu, surah ini dinamakan juga dengan Surah *'Al-'Uqûd'* (العُقُوْد = perjanjian) karena kata ini terdapat pada ayat pertama; di situ Allah menyuruh agar hamba-hamba-Nya memenuhi janji setia terhadap Allah dan perjanjian-perjanjian yang mereka buat sesama manusia lainnya. Surah itu juga dinamakan Surah *'Al-Munqidz'* (المُنْقِذ = penyelamat) karena akhir surah ini mengandung kisah tentang Nabi Isa as. yang menyelamatkan pengikut-pengikutnya dari azab Allah.

Surah *Al-Mâ'idah* mengandung beberapa pokok ajaran, yaitu tentang keimanan, hukum syariat, dan tiga kisah. Di dalam hal keimanan, surah ini merupakan bantahan terhadap orang-orang yang mempertuhankan Nabi Isa as. di dalam firman-Nya Ayat 17: *"laqad kafaral-ladzîna qâlû innallâha huwal-masîh ibn maryam"* (لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ = sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya Allah itu ialah Al-Masih putra Maryam').

Dari sudut hukum syariat, surah ini mengemukakan antara lain keharusan memenuhi dan menepati perjanjian; hukum melanggar syiar Allah; makanan yang dihalalkan dan yang diharamkan; hukum mengawini wanita ahli

Kitab; wudu; tayamum; mandi; hukum membunuh orang; hukum mengacau dan mengganggu keamanan; hukum qishash; hukum melanggar sumpah dan kafaratnya; hukum khamar (minuman keras); berjudi; berkorban untuk berhala; mengundi nasib peruntungan; hukum membunuh binatang di waktu ihram; dan hukum persaksian di dalam wasiat.

Adapun tiga kisah yang dimuat di dalam surah ini, **pertama**, kisah Bani Israil dan Nabi Musa as. yang menyuruh kaumnya memasuki Palestina, sebagaimana tercantum di dalam ayat 24. Mereka berkata kepadanya, *"Fadzhab anta wa rabbuka faqâtilâ innâ hâhunâ qâ'idûn* (فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ = Pergilah kamu bersama Tuhanmu, dan berperanglah kamu berdua; sesungguhnya kami hanya duduk menanti di sini saja). **Kedua**, kisah dua anak Adam, pembunuhan Qabil terhadap Habil yang merupakan *jarîmah* (tindakan pidana pembunuhan) pertama yang terjadi di permukaan bumi. **Ketiga**, kisah tentang hidangan yang merupakan salah satu mukjizat luar biasa dari Nabi Isa as. di hadapan pengikut-pengikutnya.

Masalah dan hal lain yang terkandung di dalam surah ini adalah keharusan bersikap lemah lembut terhadap sesama Mukmin dan bersikap keras terhadap orang-orang kafir; penyempurnaan agama Islam di zaman Nabi Muhammad saw.; keharusan jujur dan berlaku adil; sikap di dalam menghadapi berita-berita bohong; kutukan Allah terhadap orang Yahudi; kewajiban Rasul hanya menyampaikan agama; sikap Yahudi dan Nasrani terhadap orang Islam; Ka'bah sokoguru kehidupan manusia; peringatan Allah supaya meninggalkan kebiasaan Arab Jahiliyah; dan larangan terhadap pertanyaan yang mengakibatkan kesempitan di dalam agama.

Adapun tinjauan *al-mâ'idah* sebagai ayat, sebagaimana firman Allah yang terdapat di dalam Ayat 112 dan 114, yang berbunyi,

إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

(Idz qâlal-hawâriyyûna yâ 'Îsâ ibna Maryam hal yastathî'u rabbuka an yunazzila 'alaynâ mâ'idatan minas-samâ' qâla ittaqu-llah in kuntum mu'minîn)
[Ingatlah], ketika pengikut-pengikut Isa berkata: "Hai Isa putra Maryam, bersediakah tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?" Isa menjawab, "Bertakwalah kepada Allah jika betul-betul kamu orang yang beriman".

Menurut Al-Maraghi, terdapat beberapa pandangan ulama yang berkaitan dengan *al-mâ'idah* ini. Sebagian ulama berpendapat, *al-mâ'idah* (hidangan) itu terdiri dari *khubz wa samak* (خُبْزٌ وَسَمَكٌ = roti dan ikan), sebagian lainnya menafsirkannya dengan *khubz wa lahm* (خُبْزٌ وَلَحْمٌ = roti dan daging), dan sebagian ulama lagi melihat hidangan itu sama dengan *al-mannâ* (المَنّى) yang diturunkan kepada Bani Israil, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dari Ibnu Abbas; sedangkan Ath-Thabari menyatakan, bahwa hidangan itu adalah suatu yang dapat dimakan, *kâna 'alaihâ ma'kûlun* (كَانَ عَلَيْهَا مَأْكُولٌ) sehingga boleh saja hidangan itu terdiri dari ikan dan roti serta boleh pula terdiri dari buah-buahan dari surga.

Di samping itu, ayat yang berbunyi *anzil 'alaynâ mâ'idatan minas-samâ'* (أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ = turunkanlah hidangan kepada kami dari langit) menurut Al-Ashfahani, ulama menafsirkannya dengan dua arti. Sebagian ulama menafsirkannya dengan *istad'au Tha'âman* (اِسْتَدْعَوْا طَعَامًا =mereka meminta makanan) dan sebagian lainnya menafsirkannya dengan *istad'au 'ilman* (اِسْتَدْعَوْا عِلْمًا = mereka memohon ilmu pengetahuan). Ilmu pengetahuan dinamakan juga hidangan karena sesungguhnya ilmu pengetahuan itu merupakan santapan dan sajian bagi hati ruhani, *ghidzâ'ul-qulûb* (غِذَاءُ القُلُوبِ), sebagaimana makanan yang menjadi hidangan dan santapan bagi tubuh jasmani, *ghidzâ'ul-abdân* (غِذَاءُ الأَبْدَانِ).

❖ *Afraniati Affan & Ris'an Rusli* ❖

MÂ'ÛN (مَاعُوْن)

Kata *mâ'ûn* (مَاعُوْن) adalah sebutan bagi segala macam keperluan rumah tangga, seperti periuk, kapak, cangkir, dan sebagainya dari benda-benda yang biasa dipinjam dalam kehidupan sehari-

hari. Selain itu, kata ini menurut Ibrahim Anis, juga berarti 'patuh dan taat', 'air', 'kebaikan' dan juga berarti 'zakat'. Kata *mâ'ûn* (مَاعُوْن) berasal dari kata *al-ma'n* (الْمَعْن), yang berarti 'setiap yang bisa dimanfaatkan, banyak atau sedikit'. Kata lain yang seasal dengan kata *mâ'ûn* (مَاعُوْن) adalah *al-ma'nah* (الْمَعْنَة) yang berarti 'sesuatu yang mudah'.

Menurut Muhammad Ismail Ibrahim, selain memunyai arti tersebut di atas, kata *mâ'ûn* (مَاعُوْن) juga berarti 'tempat yang tinggi yang mungkin didiami karena banyak kebaikan di dalamnya atau karena ada mata air yang mengalir'. Kelihatannya pengertian ini diambil dari kata: *ma'ana al-mâ'* (مَعَنَ الْمَاءُ) yang diartikannya sebagai 'air mengalir' (*sâla wa jarâ* = سَالَ وَجَرَى).

Al-Mâ'ûn (الْمَاعُوْن) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yang menempati urutan ke-107 di dalam *mushhaf*. Surah ini terdiri atas 7 ayat, termasuk golongan surah-surah Makkiyah, diturunkan sesudah QS. At-Takâtsur [102]. Nama *al-mâ'ûn* (الْمَاعُوْن) diambil dari kata *"al-mâ'ûn"* (الْمَاعُوْن) yang terdapat pada Ayat 7 dan merupakan satu-satunya kata yang tercantum di dalam Al-Qur'an.

Surah Al-Mâ'ûn menerangkan sifat-sifat orang yang mendustakan agama, yaitu; orang yang menghardik anak yatim, orang yang tidak mau menganjurkan memberi makan orang miskin, orang yang lalai melaksanakan shalat, orang riya, dan orang yang enggan menolong dengan barang yang berguna.

Terdapat perbedaan pendapat dalam mengartikan kata *al-mâ'ûn* di dalam ayat ini. Menurut Muhammad Husain Ath-Thabathabai, kata *al-mâ'ûn* (الْمَاعُوْن) di sini berarti 'setiap barang yang bisa digunakan untuk menolong orang lain dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya', seperti meminjami uang, berbuat baik kepada orang, dan meminjamkan perkakas rumah tangga. Lebih lanjut Ath-Thabathabai menambahkan, sebagian ulama menafsirkan kata *al-mâ'ûn* (الْمَاعُوْن) di sini sebagai 'zakat'. Ini, katanya, adalah pendapat golongan Ahlu Sunnah, yang berasal dari riwayat Ali bin Abi Thalib.

Tidak jauh berbeda dengan Ath-Thabathabai, Ahmad Mustafa Al-Maraghi mengartikan kata *al-mâ'ûn* (الْمَاعُوْن) di sini sebagai sesuatu, yang menurut adat (kebiasaan), diperlukan baik oleh orang miskin maupun oleh orang kaya, seperti periuk, timba, dan kapak.

Meskipun terdapat beberapa makna dari kata *mâ'ûn* (مَاعُوْن), namun makna-makna tersebut tetap mengacu pada makna asal, yaitu barang yang berguna atau bermanfaat.

❖ *Hasan Zaini* ❖

MA'WÂ (مَأْوَى)

Kata *ma'wâ* (مَأْوَى) adalah *ism makân* dari akar kata *awâ – ya'wiy – awiyyan wa ma'wâ* (أَوَى - يَأْوِى - أَوِيًا وَمَأْوًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 36 kali di dalam Al-Qur'an.

Pakar bahasa, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa rangkaian kata yang terdiri dari huruf *hamzah* (أ), *waw* (و), dan *ya* (ي)' memiliki arti *at-tajammu'* (اَلتَّجَمُّع = berkumpul). Dari asal kata ini lahir, misalnya, ungkapan *awâ ilâ kadzâ* (أَوَى إِلَى كَذَا) yang berarti *indhamma ilaihi* (اِنْضَمَّ إِلَيْهِ = menggabungkan diri kepadanya). *Ma'wâ* (مَأْوَى) adalah tempat kembali (berkumpul) segala sesuatu, siang dan malam.

Kata *ma'wâ* terulang 22 kali di dalam Al-Qur'an. Kata ini digunakan untuk menunjuk kepada dua tempat kembali (berkumpul) manusia di akhirat kelak, yaitu surga dan neraka. Surga sebagai *ma'wâ* disebut 3 kali dan neraka sebagai *ma'wâ* disebut 19 kali.

Surga sebagai *ma'wâ* disebutkan di dalam QS. As-Sajadah [32]: 19, QS. An-Najm [53]: 15, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 41. Di dalam QS. As-Sajadah [32]: 19, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan balasan surga sebagai tempat kembali bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh atas apa yang telah mereka kerjakan. Di dalam QS. An-Najm [53]: 15, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan pembicaraan tentang Muhammad saw. yang melihat Jibril dalam rupanya yang asli di Sidratul Muntaha. Di sisi Sidratul Muntaha ini terdapat *jannah al-ma'wâ* (جَنَّةُ الْمَأْوَى). Ibnu Abbas menyebutkan bahwa *'jannatul-ma'wa* adalah tempat kembalinya roh-roh para syuhada. Di dalam QS.

An-Nâzi'ât [79]: 41, *ma'wa* disebut berkaitan dengan pembicaraan tentang balasan surga sebagai tempat kembali yang akan diperoleh orang-orang yang takut melakukan maksiat kepada Tuhannya dan mencegah dirinya dari menuruti hawa nafsu.

Adapun neraka sebagai *ma'wa* disebutkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 151, 162, dan 197, QS. An-Nisâ' [4]: 97, 121, QS. Al-Mâ'idah [5]: 72, QS. Al-Anfâl [8]:16, QS. At-Taubah [9]: 73 dan 95, QS. Yûnus [10]: 8, QS. Ar-Ra'd [13]: 18, QS. Al-Isrâ' [17]: 97, QS. An-Nûr [24]: 57, QS. Al-Ankabût [29]: 25, QS. As-Sajadah [32]: 20, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34, QS. Al-Hadîd [57]: 15, QS. At-Tahrîm [66]: 9, dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 41.

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 151, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan keadaan yang dialami oleh orang-orang kafir yang menyekutukan Allah berupa rasa takut di dalam hati mereka; tempat kembali mereka kelak adalah neraka. Itulah seburuk-buruk tempat tinggal bagi orang-orang yang lalim.

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 97, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri. Ketika ditanya keadaannya, mereka menjawab bahwa mereka adalah orang-orang tertindas di negeri Mekah. Para malaikat berkata, "Bukankah bumi Allah itu luas sehingga kamu dapat berhijrah ke bumi itu?". Tempat kembali mereka itu adalah jahanam, dan jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 72, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan penegasan Allah swt. tentang kekafiran orang-orang yang berkata bahwa Allah adalah Isa *Al-Masîh*, putra Maryam; padahal, *Al-Masîh* sendiri berkata, "Hai Bani Israil, sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu." Lanjutan ayat lebih mempertegas bahwa bagi orang-orang yang menyekutukan Allah, pasti Allah mengharamkan surga dan tempat kembali mereka adalah neraka. Tidaklah ada bagi orang-orang lalim itu seorang penolong pun.

Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16, *ma'wâ* disebut berkaitan dengan orang-orang yang mendapat kemurkaan Allah, yaitu mereka yang lari dari medan perang, kecuali yang berbelok sebagai siasat atau bergabung dengan pasukan lainnya. Mereka yang lari dari medan perang tersebut tempat kembalinya adalah jahanam, seburuk-buruk tempat kembali.

Selanjutnya, orang-orang yang akan menempati *ma'wâ* sebagai tempat kembali di akhirat kelak adalah orang yang mengangkat orang kafir sebagai pemimpin (QS. Al-Anfâl [8]:16); orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Allah serta merasa puas dan tenteram dengan kehidupan dunia (QS. Yûnus [10]: 7-8); orang-orang yang tidak memenuhi seruan Tuhan (QS. Ar-Ra'd [13]: 18); orang-orang yang menjadikan berhala sebagai sesembahan (QS. Al-'Ankabût [29]: 25); orang-orang yang sesat (QS. Al-Isrâ' [17]: 97); orang-orang *fâsiq* (QS. As-Sajadah [32]: 20); orang-orang yang melupakan hari pertemuan dengan Allah (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34); orang-orang munafik dan orang-orang kafir (QS. Al-Hadîd [57]: 15); orang-orang yang *thagâ* (طَغَى) (melampaui batas) dan mengutamakan kehidupan dunia (QS. An-Nâzi'ât [79]: 37-38). ❖ *Salahuddin* ❖

MADÂ'IN (مَدَائِن)

Kata *madâ'in* adalah bentuk jamak dari kata *madînah* (مَدِيْنَة), yang berarti 'kota'. Akar katanya adalah *m–d–n* (م – د – ن). Dari akar kata ini diperoleh kata kerja *madana – yamdunu* (مَدَنَ – يَمْدُنُ), kata kerja *tamaddana – yatamaddanu* (تَمَدَّنَ – يَتَمَدَّنُ), dan kata benda *madînah* (مَدِيْنَة) tersebut.

Kata kerja *madana* seperti di dalam kalimat *madana fulânun* (مَدَنَ فُلَانٌ), berarti 'seseorang datang ke kota dan bermukim di sana'. Adapun kata kerja *tamaddana* berarti 'berperilaku seperti orang kota' atau 'berperadaban'; bentuk *mashdar*-nya adalah *tamaddun* (تَمَدُّن) yang berarti 'peradaban'. Sementara itu, kata *madînah* (مَدِيْنَة) berarti 'kota' atau 'kota besar'. Bentuk jamaknya adalah *mudun* (مُدُن) dan *madâ'in* (مَدَائِن).

Di dalam Al-Qur'an, kata *madînah* disebutkan sebanyak empat belas kali, dan kata *madâ'in* sebanyak tiga kali. Penyebutan kata *madâ'in* itu terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 111,

yang berbunyi, *"Qâlû arjih wa akhâhu wa arsil fil-madâ'in hâsyirîn"* (قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ = Mereka [para pemuka kaum Firaun itu] menjawab, tangguhkan ia [Musa] dan saudaranya [Harun] serta kirimkan orang-orang yang akan menghimpun [tukang-tukang sihir] ke seluruh negeri); QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 36, berbunyi, *"Qâlû arjih wa akhâhu wa b'ats fil-madâ'in hâsyirîn"* (قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ = *Mereka menjawab: tangguhkanlah ia dan saudaranya serta kirimkan orang-orang yang akan menghimpun [tukang-tukang sihir] ke seluruh negeri).* QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 53, berbunyi, *"Fa arsala Fir'aunu fil-madâ'in hâsyirîn"* (فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ = Lalu Firaun mengirimkan orang-orang yang akan mengumpulkan [tentaranya] ke seluruh negeri).

Para mufasir mengartikan kata *al-madâ'in* yang terdapat pada ayat tersebut sebagai kota-kota di seluruh negeri yang berada di bawah kerajaan Firaun. Al-Qasimi menyebutkan bahwa yang dimaksud *al-madâ'in* (ٱلْمَدَائِن) itu adalah kota-kota di dataran tinggi wilayah-wilayah Mesir. Demikian juga Abu As-Su'ud meriwayatkan di dalam tafsirnya bahwa yang dimaksud *al-madâ'in* itu adalah kota-kota di daratan Mesir yang para pemuka ahli sihirnya dikenal kepiawaiannya di berbagai kota negeri itu.

Ketiga ayat yang menyebutkan kata *madâ'in* itu masing-masing berkait dengan penindasan yang dilakukan oleh Firaun bersama segenap kekuatannya terhadap Bani Israil. Para pembantu Firaun adalah orang-orang yang setia sehingga perintah-perintah penguasa itu selalu mereka penuhi. Di dalam ayat-ayat itu penyebutan kata *fil-madâ'in* didahului *fi'l amr* (kata perintah), *arsil* (أَرْسِلْ) dan *ib'ats* (ٱبْعَثْ), yang berarti 'kirimkan' atau 'utuslah', serta dengan *fi'l mâdhî* (kata kerja) *arsala* (أَرْسَلَ), yang berarti 'mengirim' atau 'mengutus', dan masing-masing diikuti kata *hâsyirîn* (حَاشِرِيْن). Kata *hâsyirîn* (حَاشِرِيْن) adalah bentuk jamak dari *hâsyir* (حَاشِر) berarti 'yang mengumpulkan', yakni para pembantu Firaun itu ditugasi mengerahkan kekuatan dengan jalan menghimpun para tukang sihir dari berbagai kota di negerinya untuk menghadapi Nabi Musa dan umatnya.

Upaya pengerahan para tukang sihir untuk menghadapi Nabi Musa itu disebabkan Firaun dan para pembantunya menilai Musa sebagai seorang tukang sihir yang lihai dan ulung, sebagai dinyatakan kembali di dalam QS. Al-A'râf [7]: 109, *"Qâlal-mala'u min qawm Fir'auna inna hâdzâ la sâhirun 'alîm"* (قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ = Para pemuka kaum Firaun itu berkata: Sesungguhnya ia [Musa] adalah seorang ahli sihir yang hebat). Oleh karena itulah, mereka merekomendasikan kepada Firaun untuk tidak "menghabisi" Musa, melainkan menangguhkannya dulu serta membiarkan ia dan saudaranya, Harun, tetap hidup, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 111 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 36 di atas. Jawaban para pembantu Firaun itu dikemukakan sebagai saran agar memperhadapkan Musa dengan para tukang sihir dari lingkungan Firaun.

Pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 53, diceritakan tindakan Firaun yang mempersiapkan tentara untuk mengejar Musa dan kaumnya yang berusaha pergi pada malam hari. Firaun mengirim petugas untuk mengumpulkan bala tentara di seluruh negeri untuk menyusuli kepergian Musa dan kaumnya itu. Ayat tersebut berbunyi, *"Fa arsala Fir'aunu fil-madâ'in hâsyirîn"* (فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ = Maka Firaun mengirimkan orang yang mengumpulkan tentaranya ke kota-kota). Kepergian tersebut dilakukan Musa atas perintah dan petunjuk Allah kepadanya, sebagaimana tersebut pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 52, *"Wa auhainâ ilâ Mûsâ an asri bi'ibâdî innakum muttaba'ûn"* (وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِىٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ = Kami perintahkan kepada Musa: "Pergilah pada malam hari dengan membawa hamba-hamba-Ku (Bani Israil) karena kamu sekalian akan disusuli).

❖ *Aminullah Elhady* ❖

MADYAN (مَدْيَن)

Madyan (مَدْيَن) adalah nama salah satu suku bangsa Arab kuno yang memunyai hubungan erat dengan bangsa Israil dan 'Arab Ismailiyah,

yang keduanya merupakan keturunan Nabi Ibrahim. Kaum Madyan adalah kaum Nabi Syuaib (QS. Al-A'râf [7]: 85, QS. At-Taubah [9]: 70, QS. Hûd [11]: 84, dan QS. Al-'Ankabût [29]: 36). Mereka bertempat tinggal di antara Teluk 'Aqabah dan Laut Merah di balik kota Hijr dan hidup sekitar 1600–900 SM. Daerah ini juga merupakan tempat perlindungan Musa (sebelum menjadi nabi) dan akhirnya Musa menyunting seorang gadis yang berasal dari sana (QS. Al-Qashash [28]: 20-28). Kaum Madyan ini disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali di dalam 7 surah.

Seperti tergambar di dalam Al-Qur'an, mata pencarian kaum Madyan—yang terutama—adalah perniagaan. Hal ini terlihat dari isyarat Al-Qur'an QS. Hûd [11]: 84 dan 85 yang berisi pernyataan bahwa Nabi Syuaib melarang kaumnya untuk melakukan kecurangan dalam hal timbangan dan takaran.

Sebagaimana penjelasan Sulaiman Nadwi, kaum Madyan tinggal di pemukiman orang-orang Moab, yang kondisi masyarakatnya, khususnya para wanitanya, jarang didapati masih suci. Dijelaskan bahwa perempuan Moab dan Madyan merusak tentara-tentara muda Israil yang datang dari Mesir di dalam tenda-tenda yang mereka buat di areal milik Moab dan Madyan. Sebagai akibat dari ini, penyembahan terhadap *Ba'al* yang tadinya hanya berlaku bagi orang-orang Madyan dan Moabi menjalar pula sampai pada orang-orang Israil.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang khusus membicarakan kaum Madyan, seperti disebut di atas, menyangkut Nabi Syuaib as. yang diutus Tuhan untuk memperbaiki perilaku mereka. Nasihat-nasihat yang disampaikan oleh Nabi Syuaib kepada kaum Madyan ini, antara lain meliputi 1) yang patut disembah hanyalah Allah swt., 2) tidak boleh curang dalam hal takaran dan timbangan, 3) dilarang duduk-duduk di jalanan sambil mengganggu dan menakut-nakuti orang-orang beriman, 4) dilarang melakukan permusuhan, 5) wajib memohon ampun kepada Tuhan atas segala kesalahan yang telah diperbuat, 6) wajib memerhatikan sejarah dengan mengingat kembali peristiwa tragis, berupa kehancuran yang pernah dialami beberapa umat sebelumnya, seperti kaum Tsamud, dan 7) dilarang membuat kerusuhan di bumi. Nasihat-nasihat Nabi Syuaib as. tersebut tidak diindahkan oleh kaum Madyan; bahkan, mereka tentang.

Kehancuran kaum Madyan ini, disebut di dalam Al-Qur'an terutama karena menentang dan mendustakan Nabi Syuaib as. Kehancuran mereka ini digambarkan Tuhan sebagai 'ditimpa gempa dahsyat' (QS. Al-A'râf [7]: 91 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 37) yang disertai suara yang sangat keras (QS. Hûd [11]: 94 dan 95) sehingga mereka mati bergelimpangan di rumah mereka masing-masing, seakan-akan mereka tidak pernah mendiami tempat itu. ❖ *Suwito* ❖

MAFRÛDH (مَفْرُوْض)

Kata *mafrûdh* (مَفْرُوْض) adalah *ism maf'ûl* (kata objek) dari kata *al-fardh* (اَلْفَرْض/ف – ر – ض) yang menunjukkan kepada makna *'al-huzz'* (اَلْحَزُّ = memotong). Misalnya, bila disebut *faradhtul-khasyabah* (فَرَضْتُ الْخَشَبَة), maka yang dimaksud ialah aku memotong sebuah kayu. *Al-fardh* (اَلْفَرْضُ) juga berarti 'wajib'. Disamping itu kata *faradha* (فَرَضَ) dapat pula berarti *'a'thâ'* (أَعْطَى = memberi) dan *'dharaha'* (ضَرَحَ = membelah, menjauhkan). *Faradha* (فَرَضَ) dapat juga bermakna *'itsbata'* (أَثْبَتَ = menetapkan atau menentukan). Misalnya apabila seseorang ditetapkan bagian (jatah) rezekinya dikatakan *furidha li fulân* (فُرِضَ لِفُلَانٍ).

Kata *mafrûdh* (مَفْرُوْض) dan kata-kata lain yang seasar dengannya di dalam Al-Qur'an tersebut sebanyak 18 kali; 4 kali di dalam bentuk *faradha* (فَرَضَ); 2 kali di dalam bentuk *faradhtum* (فَرَضْتُمْ); 2 kali di dalam bentuk *faradhnâ* (فَرَضْنَا); 1 kali di dalam bentuk *tafridhu* (تَفْرِضُ); 6 kali di dalam bentuk *farîdhah* (فَرِيْضَة); 1 kali di dalam bentuk *fâridhun* (فَارِضٌ) dan 2 kali di dalam bentuk *mafrûdhâ* (مَفْرُوْضًا), sedangkan kata *mafrûdh* (مَفْرُوْض) itu sendiri ditemukan hanya 2 kali, yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7 dan 118.

Mafrûdh

Di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7, Allah swt. berfirman:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

(Lir-rijâli nashîbun mimmâ tarakal-wâlidâni wal-aqrabûna wa lin-nisâ'i nashîbun mimmâ tarakal-wâlidâni wal-aqrabûna mimmâ qalla minhu au katsura nashîban mafrûdhan)

"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan".

Ayat ini berkaitan dengan pembagian harta warisan. Menurut Al-Farra', kata *nashîban mafrûdhâ* (نَصِيبًا مَفْرُوضًا) berarti *'qisman wâjiba'* (قِسْمًا وَاجِبًا = bagian yang sudah pasti), sedangkan menurut Al-Akhfasy ialah *al-muqaddarul-wâjib* (اَلْمُقَدَّرُ الْوَاجِبُ = ketentuan yang wajib).

Sedangkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 118, *La'anahullâhu wa qâla la'attakhidzanna min 'ibâdika nashîban mafrûdhâ* (لَّعَنَهُ ٱللَّهُ ۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا = Allah melaknatinya [Setan itu] dan [sebagaimana] ia berkata: "Saya benar-benar akan mengambil dari hamba-hamba Engkau bagian yang sudah ditentukan [untuk saya]". Ayat ini berkaitan dengan pernyataan syetan terhadap orang-orang yang berbuat syirik (memperhambakan diri kepada selain Allah) bahwa ia akan mengambil bagian-bagian yang ditentukan baginya guna menyesatkan mereka. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud bagian yang ditentukan itu ialah potensi-potensi jahat yang terdapat di dalam diri manusia. Maka melalui potensi-potensi itulah ia menjerumuskan hidup seseorang. Al-Qurthubi menafsirkan *nashîban mafrûdhâ* (نَصِيبًا مَفْرُوضًا) itu ialah memperuntukkan kesesatan dan godaan yang ada di dalam diri orang-orang kafir dan durhaka itu buat setan. Maksudnya godaan dan kesesatan yang ada di dalam diri mereka merupakan lahan subur buat setan, sedangkan Rasyid Ridha, di dalam *Al-Manâr*, menjelaskan bahwa yang dimaksud *nashîban mafrûdhâ* (نَصِيبًا مَفْرُوضًا) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7 itu adalah *haqqun mu'ayyanun maqthû'un* (حَقٌّ مُعَيَّنٌ مَقْطُوعٌ = hak yang dinyatakan dengan pasti) yang tak seorang pun dapat menguranginya. Ayat ini berkaitan dengan hukum *farâ'idh* (الفَرَائِض =harta pusaka) yang bagian-bagiannya sudah ditentukan dengan pasti untuk yang berhak menerimanya

Mengenai kata *nashîban mafrûdhâ* (نَصِيبًا مَفْرُوضًا) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 118, menurut Muhammad Abduh ialah bagian yang sudah ditentukan atau diperuntukkan buat setan di dalam diri setiap orang berupa potensi untuk berbuat jahat. Ini termasuk dari dua jalan yang telah dibentangkan Allah bagi manusia (*najdain*) sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Balad [90]: 10 yang berbunyi: *wa hadainâhun-najdain* (وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ =Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan).

Yang dimaksud dengan dua jalan itu ialah jalan kebajikan dan jalan kejahatan. Mufasir seperti Ath-Thabari juga mengemukakan tafsiran yang sejalan dengan ini. Demikian pula tafsiran kata *mafrûdh* yang terdapat di dalam QS.An-Nisâ'[4]: 7.

Setelah meneliti kata *mafrûdh* dan beberapa bentuk kata turunannya didapati makna dari segi bahasanya dengan banyak variasi antara lain: 'memotong', 'membelah', 'menjauhkan', dan 'menentukan', sedangkan kata *mafrûdh* yang terdapat di dalam Al-Qur'an lebih mengarah kepada makna 'sesuatu yang ditentukan atau ditetapkan'. Hal ini sebagaimana dipahami dari ayat 7 QS. An-Nisâ', yaitu yang berkaitan dengan pembagian harta pusaka, dan ayat 118 pada surah yang sama yang berkaitan dengan bagian yang ditetapkan bagi setan yakni memanfaatkan potensi jahat yang sudah ada di dalam diri manusia. Makna-makna yang bervariasi itu sebenarnya dapat dipertemukan ke dalam satu pengertian, yaitu misalnya ketika kita hendak menentukan atau memperuntukkan sesuatu bagi seseorang, maka terlebih dahulu kita memisahkannya dari yang lain. Pemisahan itu boleh jadi dengan jalan memotong, membelah, atau menjauhkannya dari yang lain. ❖ *Ahmad Kosasi* ❖

Maftûn

MAFTÛN (مَفْتُوْن)

Maftûn adalah bentuk *maf'ul* dari kata *fatana – yaftinu – fatnan – fâtin – maftûn* (فَتَنَ – يَفْتِنُ – فَتْنًا – فَاتِنٌ – مَفْتُوْنٌ), berakar dari huruf-huruf *fa* (ف), *ta* (ت), dan *nûn* (ن) menunjukkan arti 'menguji'. Dari makna denotatif tersebut berkembang menjadi, antara lain 'cobaan', karena menguji kesabaran seseorang tatkala ditimpa musibah, apakah ia mampu menerima dan rela atas cobaan itu atau tidak, atau menguji kesabaran seseorang tatkala mendapatkan karunia, apakah ia mampu menahan dirinya untuk menggunakan karunia itu berdasarkan tujuan yang dikehendaki syara'; 'membakar', seperti dikatakan: *"fatantudz-dzahaba bin-nâr"* (فَتَنْتُ الذَّهَبَ بِالنَّار = saya membakar emas dengan api), maksudnya menguji keaslian emas dengan api; 'siksaan' karena ia merupakan ujian atas pelanggarannya, apakah ia tetap akan mengulangi pelanggarannya ataukah ia bertaubat; 'kesesatan' karena biasanya orang yang tidak lulus dari ujian ia akan sesat; 'perempuan yang menggiurkan' karena merupakan ujian bagi pria normal yang memandangnya; dan 'yang gila' karena ia telah terpikat atas godaan yang merupakan ujian baginya, sehingga tidak dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah, akalnya tidak berfungsi secara normal.

Menurut Al-Ashfahani, penggunaan kata *al-fitan/al-maftûn* (الفِتَن/المَفْتُوْن) pada dasarnya berasal dari: *"idkhâludz-dzahabin-nâra li tazhhara jaudatuhu mir-radâ'atihi"* (إِدْخَالُ الذَّهَبِ النَّارَ لِتَظْهَرَ جَوْدَتُهُ مِنْ رَدَائَتِهِ = memasukkan/menguji emas ke dalam api, sehingga tampak yang asli dari yang jelek/yang bercampur). Selanjutnya, digunakan secara konotatif untuk: *"idkhâlul-insânin-nâra"* (إِدْخَالُ الْإِنْسَانِ النَّارَ = memasukkan/mengazab manusia ke dalam api) seperti pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13.

Kata *maftûn* (مَفْتُوْن) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an berulang 60 kali dan kata *maftûn* sendiri hanya disebutkan satu kali, yaitu QS. Al-Qalam [68]: 6. Penggunaan kata *maftûn* di dalam ayat tersebut berkaitan dengan tuduhan orang-orang kafir atas diri Nabi saw. sebagai orang gila. Ayat tersebut berbunyi: *biayyikumul-maftûn* (بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ = siapa di antara kamu yang gila). Al-Aufi dari Ibnu Abbas, Mujahid, dan lainnya mengartikan kata *maftûn* di dalam ayat tersebut dengan *al-majnûn* (yang gila). Menurut Qatadah, Abu Ubaid, dan Al-Akhfasy, kata *al-maftûn* berarti 'orang yang dituduh gila'. Menurut Al-Rajiz, Al-Hasan, dan Ibnu Abbas, kata *maftûn* berarti 'fitnah'. Al-Farra' berkata, *al-maftûn* berarti: *"al-majnûnul-ladzî fatanahusy-syaithân"* (اَلْمَجْنُوْنُ الَّذِيْ فَتَنَهُ الشَّيْطَانُ = orang gila yang tergiur oleh ajakan setan). Sebagian ulama berpendapat bahwa *al-maftûn* berarti *al-mu'adzdzab* (اَلْمُعَذَّبُ = yang diazab), berdasarkan perkataan orang Arab: *fatantadz-dzahaba bin-nâri idzâ ḥammaitahû* (فَتَنْتَ الذَّهَبَ بِالنَّارِ إِذَا حَمَّيْتَهُ = engkau menguji emas dengan api apabila engkau memanaskannya) dan QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13, berbunyi: *yaumahum 'alan-nâri yuftanûn* (يَوْمَ هُمْ عَلَى اَلنَّارِ يُفْتَنُونَ = pada hari mereka diazab di atas api neraka). Sebagian yang lain berpendapat bahwa *al-maftûn* adalah 'setan', karena setan itu menyebarkan fitnah dalam agama, yakni setan yang berhasil membujuk manusia, sehingga manusia terpikat olehnya dan tidak dapat menggunakan akal sehatnya. Pendapat ini dikuatkan pula oleh Qatadah dengan alasan bahwa setan menyebarkan fitnah agar manusia tersesat dari kebenaran. Namun, jika memerhatikan konteks ayat sebelumnya, makna *maftûn* di dalam ayat tersebut adalah Nabi saw. yang dituduh atau difitnah sebagai orang gila karena menyampaikan ajaran baru (Islam).

Bentuk lain dari kata *maftûn* di dalam Al-Qur'an adalah (a) *fatannâ* (فَتَنَّا) dan penambahannya berulang tujuh kali, misalnya QS. Al-An'âm [6]: 53 yang berkaitan dengan ujian Allah terhadap orang kaya dan orang miskin atas tanggungjawab sosialnya masing-masing; (b) *fatanû* (فَتَنُوْا) satu kali, dalam QS. Al-Burûj [85]: 10). Ayat tersebut berkenaan dengan orang munafik yang suka mencelakakan dan menunggu kehancuran orang Mukmin; (c) *futintum* (فُتِنْتُمْ) satu kali, yakni QS. Thâhâ [20]: 90, berkaitan dengan cobaan yang dialami oleh kaum Nabi Harun as. berkenaan dengan anak lembu; (d)

futinû (فُتِنُوا) satu kali, yakni QS. An-Nahl [16]: 110, berkaitan dengan sahabat Nabi saw. yang mendapatkan cobaan atau siksaan sebelum mereka berhijrah ke Madinah; (e) *taftin* (تَفْتِن) satu kali (QS. Al-Taubah [9]: 49), berkenaan dengan orang munafik yang enggan untuk berperang (Tabuk) karena khawatir akan terpikat oleh wanita-wanita Romawi. Namun, Allah menegaskan bahwa kekhawatiran mereka untuk berperang disebabkan karena kelemahan iman mereka dan hal itu merupakan fitnah bagi mereka; (f) *tuftanûn* (تُفْتَنُوْنَ) satu kali (QS. An-Naml [27]: 47), berkenaan dengan ujian yang ditimpakan kepada umat Nabi Shalih as., kaum Tsamud; (g) *naftin* (نَفْتِن) dua kali, yakni QS. Thâhâ [20]: 131, berkaitan dengan kehidupan dunia sebagai ujian bagi manusia, siapa di antara mereka yang berpaling dari jalan lurus dan mementingkan kehidupan duniawi dan siapa yang tetap pada jalan yang lurus; dan QS. Al-Jinn [72]: 17, berkaitan dengan Al-Qur'an sebagai ujian bagi manusia, siapa di antara mereka yang memilih Al-Qur'an (jalan lurus) dan siapa yang mengingkarinya; (h) *yaftin* (يَفْتِن) dan penambahannya lima kali, misalnya QS. An-Nisâ' [4]: 101, berkaitan dengan shalat dalam keadaan bepergian, yakni boleh mengqashar shalat ketika bepergian, terutama jika ada kekhawatiran dicelakai atau diserang oleh orang-orang kafir; (i) *yuftanu* (يُفْتَن) dan penambahannya tiga kali, yakni QS. At-Taubah [9]: 126, berkaitan dengan ujian terhadap orang-orang munafik, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 13, berkaitan dengan azab bagi orang-orang yang berpaling dari Al-Qur'an pada hari pembalasan, dan QS. Al-Ankabût [29]: 2, berkaitan dengan ujian yang akan diberikan kepada setiap orang beriman untuk mengetahui kualitas keimanannya; (j) *futûn* (فُتُوْن) satu kali (QS. Thâhâ [20]: 40), berkaitan dengan cobaan yang dialami oleh Nabi Musa as. selama di dalam asuhan keluarga Firaun; (k) *fâtin* (فَاتِن) satu kali (QS. Ash-Shâffât [37]: 163), berkaitan dengan ketidakberdayaan sembahan-sembahan orang musyrik untuk menyesatkan orang-orang beriman; dan (l) *fitnah* (فِتْنَة) serta penambahannya 34 kali, misalnya QS. Al-Anfâl [8]: 25, berkenaan dengan cobaan atau siksaan yang tidak hanya ditujukan kepada orang zalim atas dosa sosial yang dibuatnya; dan ayat 28, berkaitan dengan harta dan anak-anak sebagai ujian bagi orang beriman (pembahasan lebih rinci tentang fitnah dapat dilihat pada entry "fitnah").

Dengan demikian, *maftûn* (مَفْتُوْن) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an, pada umumnya berarti ujian atau cobaan, baik berupa siksaan ataupun berupa nikmat untuk mengetahui apakah mereka yang diuji tetap beriman atau mereka berpaling dari kebenaran (kafir). Itu berarti bahwa makna tersebut adalah sesuai dengan makna denotatifnya. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MAGHDHÛB (مَغْضُوْب)

Kata *maghdhûb* adalah bentuk *ism maf'ûl* (menunjukkan objek) dari kata *ghadhab* (غَضَب). Kata *ghadhab* sendiri terambil dari kata *ghadhiba – yaghdahabu – ghadhaban* (غَضِبَ – يَغْضَبُ – غَضَبًا), berakar dengan huruf-huruf *ghain* (غَيْن), *dhâ'* (ضَاء), dan *bâ'* (بَاء), yang mengandung makna dasar 'keras'. Menurut M. Quraish Shihab, kata *al-maghdhûb* berasal dari kata *ghadhab* yang maknanya memberikan kesan 'keras', 'kokoh', dan 'tegas'. Misalnya, singa, banteng, batu gunung, dan sesuatu yang merah padam — termasuk wajah yang merah padam— kesemuanya digambarkan melalui akar kata *ghadhab*. Di dalam kaitan itu, Abd. Muin Salim menjelaskan bahwa orang yang keras akhlaknya disebut *rajulun ghadhûb* (رَجُلٌ غَضُوْبٌ); bahkan, kata *al-ghadhûb* (اَلْغَضُوْب) juga diartikan dengan *'al-hayyatul-khabîtsah'* (اَلْحَيَّةُ الْخَبِيْثَةُ = ular yang jahat). Dengan demikian, *ghadhab* berarti 'sikap keras', 'tegas', 'kokoh', dan 'sukar tergoyahkan' yang diperankan oleh pelakunya terhadap suatu objek. Sikap itu apabila diperankan oleh manusia dinamai 'amarah'. Akan tetapi, bila diperankan oleh Allah maka walaupun *ghadhab* diterjemahkan dengan 'amarah' atau 'murka', namun yang dimaksudkan adalah kehendak-Nya untuk melakukan tindakan tegas dan keras berupa siksaan. Dengan kata lain, *ghadhab* di sisi Allah

ialah kehendak-Nya memberi hukuman kepada orang yang bersalah. Jadi, 'murka Allah' adalah siksa atau ancaman siksa-Nya.

Kata *maghdhûb* (مَغْضُوْب) —tepatnya *al-maghdhûb* (اَلْمَغْضُوْب)— disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Fâtihah [1]:7, *Shirâthal-ladzîna an'amta 'alaihim ghairil-maghdhûbi 'alaihim wa-lâdh-dhâllîn* (صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ = [yaitu] jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan [jalan] yang dimurkai dan bukan [pula jalan] mereka yang sesat). *Al-maghdhûbi 'alaihim* (ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) adalah orang-orang yang berhak memperoleh siksaan karena perbuatannya. Namun, tentang siapakah mereka, ayat ini tidak menjelaskannya. Oleh karena itu, para pakar berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksudkan dengan *al-maghdhûbi 'alaihim*. Jumhur ulama menyatakan bahwa mereka adalah orang-orang Yahudi, berdasarkan hadits yang bersumber dari Adi bin Hatim bahwa Nabi saw. bersabda, *"Al-yahûdu maghdhûbun 'alaihim wan-nashârâ dhullâl"* (اَلْيَهُوْدُ مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِمْ وَالنَّصَارَى ضُلاَّلٌ = Yahudi adalah mereka yang dimurkai dan Nasrani adalah mereka yang sesat). (HR. Abu Daud dan At-Turmudzi). Al-Fakhrur Razi di dalam *Tafsîr Al-Kabîr*, menulis bahwa *al-maghdhûbi 'alaihim* tertuju kepada orang-orang Yahudi sebagai akibat keingkaran mereka terhadap ajaran-ajaran yang dibawa oleh para rasul. Penafsiran ini sejalan dengan firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 112, ... *wa bâ'û bi ghadhabin minal lâh* (وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ = ... serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah).

Menurut Rasyid Ridha bahwa yang dimaksudkan dengan *al-maghdhûbi 'alaihim* ialah orang-orang yang melanggar kebenaran setelah mereka mengetahuinya dan orang-orang yang mengingkari serta tidak mau menerima syariat Allah, padahal semua itu telah sampai kepada mereka. Ini berarti bahwa yang dimurkai Allah adalah orang-orang yang telah sampai kepada mereka dakwah berupa *ad-dînul-haqq* (ٱلدِّيْنُ ٱلْحَقّ = agama yang benar) sebagai syariat Allah, namun mereka menolak dan meninggalkan kebenaran tersebut; bahkan, berpaling kepada kebiasaan-kebiasaan yang diwariskan orang tua dan nenek moyang mereka, sehingga mereka mendapatkan siksaan di dalam neraka sebagai tempat yang paling buruk. Pendapat lain menyatakan, *al-maghdhûbi 'alaihim* adalah orang-orang musyrik; orang-orang yang tidak membaca Al-Fâtihah di dalam shalat; atau orang-orang yang mengikuti bidah. Sementara itu, Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi memperkuat pendapat bahwa yang dimaksudkan adalah orang-orang Yahudi. Alasan mereka, tafsir —melalui hadits— Nabi saw. lebih utama dan lebih baik.

Pakar tafsir Al-Qur'an, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa wajar sekali bila Nabi saw. menjadikan orang-orang Yahudi sebagai contoh kongkret untuk arti *al-maghdhûbi 'alaihim*. Sebab, dua belas kali dari dua puluh empat kali kata *ghadhab* dan berbagai bentuknya yang ditemukan di dalam Al-Qur'an adalah di dalam konteks pembicaraan tentang berbagai pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi. Mengingat pula, kata *yahûd* (يَهُوْد) di dalam Al-Qur'an adalah berkonotasi negatif. Hal ini dibuktikan dengan beberapa tindakan negatif atau pelanggaran orang-orang Yahudi yang mengakibatkan murka Allah, seperti (1) mengingkari tanda-tanda kebesaran Ilahi; (2) membunuh para nabi tanpa alasan yang benar; (3) iri hati dan membangkang akibat anugerah Allah yang diberikan kepada orang lain; (4) membantah keterangan-keterangan Rasulullah; dan (5) mempersekutukan Allah serta mempersonifikasikannya di dalam bentuk sapi.

Dari uraian di atas, dipahami bahwa kata *al-maghdhûb* (اَلْمَغْضُوْب) di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'orang-orang yang dimurkai'. Di dalam hal ini adalah mereka yang karena perbuatan-perbuatannya wajar untuk mendapatkan ancaman (siksa) Allah, termasuk orang yang telah mengenal kebenaran tetapi enggan mengikutinya. Jadi, walaupun hadits Nabi saw. dan penafsiran mayoritas ulama telah menetapkan *al-maghdhûbi 'alaihim* (اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ)

Maghlûb

adalah orang-orang Yahudi, namun dapat diperluas pengertiannya bahwa siapa pun yang berbuat seperti pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi maka pasti tergolong *al-maghdhûbi 'alaihim*, di dalam arti 'dimurkai Allah'. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

MAGHLÛB (مَغْلُوْب)

Maghlûb adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *ghalaba – yaghlibu – ghalban/ghalbatan* (غَلَبَ – يَغْلِبُ – غَلَبًا/غَلْبَة) yang merupakan turunan kata yang tersusun dari huruf-huruf *ghain* (غ), *lam* (ل), dan *ba* (ب). Makna denotasinya menunjukkan *al-quwwah* (القُوَّة = kekuatan), *al-qahr* (القَهْر = perkasa), atau *asy-syiddah* (الشِّدَّة = keras). Makna denotatif itu kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'mengalahkan' karena memiliki kekuatan lebih besar daripada yang lain; 'mendominasi' karena kekuatannya lebih besar; 'menguasai' karena memiliki kekuatan; 'membenci' karena adanya kekuatan yang tidak diingini memaksakan kehendak; 'menjadi umum' karena kepopulerannya lebih kuat; *al-aghlab* (الأَغْلَب) yang berarti *ghalîzhur-raqbah* (غَلِيْظُ الرَّقَبَة = keras kepala) karena kuatnya memegang prinsip; 'singa yang diberi pengekang pada lehernya' karena memaksanya untuk tidak dapat menoleh ke kiri atau ke kanan.

Kata *maghlûb* (مَغْلُوْب) dan kata lain yang seakar dengannya di dalam Al-Qur'an terulang 31 kali, sementara kata *maghlûb* sendiri hanya terulang sekali, yaitu dalam QS. Al-Qamar [54]: 10. Kata seakar lainnya yang berbentuk kata kerja lampau disebutkan lima kali, *ghalaba* (غَلَبَ = mengalahkan) seperti terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 249; kata kerja sekarang disebutkan sepuluh kali, seperti kata *yaghlibu* (يَغْلِبُ) yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 74; di dalam bentuk kata benda dengan bentuk *ism fâ'il* tiga belas kali, seperti kata *ghâliba* (غَالِبَ = yang menang/mengalahkan) yang terdapat pada QS. Âlî 'Imrân [3]: 160; dan dalam bentuk *mashdar* atau kata benda, *ghulban* (غُلْبًا = yang lebat) yang terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 30.

Kata *maghlûb* di dalam QS. Al-Qamar [54]: 10 berarti 'yang dikalahkan', yakni Nabi Nuh as. dikalahkan oleh kesombongan kaumnya yang tidak mau menerima ajaran yang disampaikannya. Karena itulah, Nuh as. memohon kepada Allah swt. agar menimpakan azab kepada mereka. Menurut sebagian mufasir, adanya doa para rasul agar umatnya diazab karena adanya izin dari Allah swt. sendiri. Di dalam kaitan ini, Nabi Nuh as. memohon kepada Allah swt. agar umatnya diazab. Kemudian, Allah swt. menurunkan hujan lebat dan memancarkan mata air dari bumi sehingga terjadi banjir besar yang menenggelamkan mereka, termasuk putra Nabi Nuh as. sendiri.

Kata yang seakar dengan kata *maghlûb* di dalam Al-Qur'an digunakan dalam beberapa makna dengan berbagai bentuknya. Di dalam bentuk *ism fâ'il, ghâlib/ghâlibûn* (غَالِبُ / غَالِبُوْنَ = orang/orang-orang yang menang) digunakan berkaitan dengan, antara lain: Nabi saw. yang diberi beberapa petunjuk oleh Allah berkaitan dengan peperangan. Di antara petunjuk itu adalah bahwa tidak ada kemenangan bagi umatnya kecuali dengan pertolongan Allah (QS. Âlî 'Imrân [3]: 160); kisah umat Nabi Musa as. yang diperintahkan memasuki sebuah perkampungan, tetapi mereka enggan karena penghuninya sangat keras. Akan tetapi, dua orang di antara mereka mengatakan bahwa kalau tawakal kepada Allah pastilah kalian akan menang (QS. Al-Mâ'idah [5]: 23); di dalam QS. Yûsuf [12]: 21, berkaitan dengan kisah Nabi Yusuf as. ketika dibeli oleh seorang pembesar Mesir dan berharap anak itu dapat menjadi anaknya dan karenanya mereka memperlakukan Yusuf as. dengan penuh kasih sayang. Peristiwa itu merupakan rencana dan kehendak dari Allah swt. meskipun telah mengalami kesulitan hidup, akhirnya Yusuf menjadi orang terhormat dengan kemampuannya untuk menakbirkan mimpi. Ini menunjukkan bahwa Allah *ghâlibun 'alâ amrihî* (غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ = menguasai segala urusan-Nya). Jadi, kata *ghâlib* di dalam ayat ini berarti 'menguasai'. Makna itu tidak terlepas dari makna dasarnya 'kuat', karena yang menguasai pasti lebih kuat. Makna 'menguasai' juga digunakan untuk kata kerja *ghalabû* (غَلَبُوْا = mereka menguasai) yang terdapat di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 21 yang artinya "... *orang-orang yang*

menguasai urusan mereka berkata: "Sesungguhnya kami akan membuat sebuah rumah peribadatan di atasnya". Ayat ini berkaitan dengan kisah Ashhâb Al-Kahfi. Setelah 309 tahun dimatikan, mereka dihidupkan kembali oleh Allah swt. sebagai bukti kekuasaan-Nya. Demikian pula pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 106, *"Mereka berkata: "ya Tuhan kami, kami telah dikuasai oleh kejahatan kami dan kami adalah orang-orang yang sesat".*

Di dalam bentuk kata kerja, selain bermakna 'menguasai' seperti disebutkan di atas juga berarti 'mengalahkan', seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 65, *"Hai Nabi, kobarkanlah semangat para Mukmin itu untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka akan mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antara kamu, niscaya mereka akan mengalahkan seribu orang kafir";* demikian halnya pada QS. Al-Baqarah [2]: 249, yang menceritakan tentang kisah Thalut dengan pasukannya yang sedikit tetapi mampu mengalahkan pasukan Jalut yang jumlahnya sangat besar. Pada QS. Âlî 'Imrân [3]: 12 kata *satughlabûna* (سَتُغْلَبُوْنَ) juga berarti 'terkalahkan', yaitu bahwa orang-orang kafir (Yahudi) pasti akan dikalahkan oleh Nabi saw. dan pasukannya. Ayat itu turun berkaitan dengan orang Yahudi. Yaitu, ketika Nabi saw. dan pasukannya kembali ke Madinah, beliau mengumpulkan orang-orang Yahudi dan mengajak mereka untuk masuk Islam, supaya tidak mengalami nasib yang sama dengan orang-orang Quraisy di perang Badr. Lalu, mereka mengatakan bahwa orang Quraisy memang pantas kalah karena mereka tidak tahu perang, sementara mereka menganggap dirinya sangat kuat. Selain itu, juga berarti 'menang', seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 21, *"Allah telah menetapkan: "Aku dan rasul-rasul-Ku pasti akan menang". Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Maha Perkasa".*

Kata *ghulban* (غُلْبًا) di dalam QS. 'Abasa [80]: 30 ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dan Mujahid dengan pohon yang rindang yang mengelilingi kebun dan banyak terkumpul, pohon yang besar dan tinggi. Sementara itu, Qatadah dan Ibnu Zaid menafsirkannya dengan pohon kurma yang lebat. Pohonnya yang besar dan rindang. Semua penafsiran itu tidak menyalahi makna dasar kata *ghulban* itu sendiri, 'kuat' atau 'mendominasi'. Penggunaan kata *ghulban* pada ayat tersebut sebenarnya merupakan penggunaan dalam bentuk kiasan, di mana pada dasarnya kata *ghulban* itu memunyai makna 'leher yang dibelenggu' Orang yang keras kepala dinamakan *aghlab* (أَغْلَبُ) karena kerasnya pendiriannya, laiknya leher yang dibelenggu. Demikian halnya dengan singa yang pada lehernya diberi pengekang, sehingga tidak dapat menoleh yang juga dinamakan *al-aghlab* (الأَغْلَب).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MAGHLÛLAH (مَغْلُوْلَة)

Kata *maghlûlah* adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata *ghalla* (غَلَّ), yang menurut Ibrahim Al-Anbari (pengarang *Al-Mausû'ah Al-Qur'âniyah*) memunyai makna dasar 'menembus', 'melewati', 'melalui sesuatu'; misalnya 'air melewati pohon-pohon'. Kemudian, kata ini berkembang dan memunyai beberapa arti.

Kata *maghlûlah* (مَغْلُوْلَة) dan segala bentuk turunannya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 16 kali dan dapat dikelompokkan menjadi tiga macam. **Pertama**, yang bermakna 'dengki dan iri hati', seperti di dalam firman Allah, *"Dan Kami cabut segala macam dengki/dendam yang berada di dalam dada mereka".* (QS. Al-A'râf [7]: 43). Ayat ini menjelaskan akan kemuliaan dan keadaan penghuni surga yang tidak menjumpai rasa dendam dan iri hati di dalam hati mereka. Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa makna *min ghillin* (مِنْ غِلٍّ) pada ayat tersebut, para penghuni surga itu semuanya terbebas dari sifat iri hati, dengki, dan dendam karena Allah telah mencabut dan memelihara dari sifat-sifat yang tercela tersebut. Bukan itu saja, tetapi sifat iri hati di antara mereka hilang walaupun mereka melihat yang lainnya mendapat tempat yang lebih tinggi (tingkatan yang lebih tinggi di dalam surga) sehingga Ali ra. mengatakan, "Saya sangat mengharapkan kiranya saya, Utsman, Thalhah, dan Zubair termasuk di antara orang-

orang tersebut di atas." (HR. Ibnu Jarir At-Tabari dari Qatadah).

Kedua, yang bermakna 'khianat', seperti di dalam firman-Nya, *"Tidak mungkin seorang nabi berkhianat di dalam urusan harta rampasan."* (QS. Âli 'Imrân [3]: 161). Ayat ini menjelaskan kejujuran dan keadilan Rasulullah saw. dalam hal pembagian *ghanîmah* (harta rampasan).

Ketiga, yang bermakna 'terbelenggu'; makna ini terbagi dua.

a. Sebagai kiasan bagi orang yang kikir, sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 29, *"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan kamu terlalu mengulurkannya."* Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa kata *maghlûlah* (مَغْلُوْلَة) pada ayat tersebut menunjukkan adanya larangan seseorang bersifat kikir; tangan yang terbelenggu di leher menunjukkan adanya sifat keengganan untuk mengulurkan dan menafkahkan sesuatu kepada sesama manusia.
b. Sebagai siksaan dan azab yang ditimpakan para penghuni neraka; tangan mereka terbelenggu sehingga mereka tidak leluasa bergerak, *"Sesungguhnya Kami menyediakan bagi orang-orang kafir rantai belenggu dan neraka yang menyala-nyala."* (QS. Al-Insân [76]: 4). Selain ayat ini, yang bermakna 'azab' dapat pula dilihat pada QS. Al-Hâqqah [69]: 30 dan QS. Yâsîn [36]: 8.

Ibnu Faris menjelaskan bahwa walaupun kata ini memunyai makna konotatif yang bermacam-macam, makna-makna itu memunyai hubungan karena sifat dengki dan iri hati dapat menembus hati, bahkan dapat bersarang di dalam hati seseorang dan bila seseorang sudah dihinggapi penyakit dengki dan iri hati, ia sangat sulit berlaku adil; bahkan, dengan mudah ia berbuat khianat karena biasanya tangan hendak memberikan haknya kepada orang yang berhak menerimanya; namun, sifat dengki yang muncul dari dalam hati dapat mengakibatkan tangan tersebut laksana terbelenggu dan enggan memberikan sesuatu. ❖ *Murni Badru* ❖

MAGHRAM (مَغْرَم)

Kata *maghram* (مَغْرَم) adalah bentuk *mashdar mîmî* (مَصْدَرْ مِيْمِى = kata jadian yang menggunanakan huruf *mîm*) dan merupakan turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf: *ghain* (غ), *râ* (ر), dan *mîm* (م) dengan arti dasar 'keharusan dan keterpaksaan', demikian Ibnu Faris. Makna ini senada dengan hadits Nabi yang mengatakan: *lâ tahillul-mas'alatu illâ lidzî ghurmin mufzhi'in* (لاَ تَحِلُ الْمَسْأَلَةُ إِلاَّ لِذِى غُرْمٍ مُفْظِعٍ = tidak halal meminta-minta kecuali bagi orang yang memunyai keperluan yang harus segera terpenuhi atau karena terpaksa melakukannya). Makna dasar tersebut kemudian berkembang menjadi, antara lain 'mengutang' karena orang yang mengutang biasanya ia lakukan karena terpaksa dan ia juga memunyai keharusan untuk membayarnya; 'rugi' karena harus melakukan sesuatu karena terpaksa, misalnya membayar zakat karena terpaksa sehingga merasa rugi kehilangan harta secara percuma; 'denda' karena terpaksa harus dibayar; 'cinta yang menyala-nyala' karena terpaksa harus disalurkan; 'dosa' karena merupakan utang yang harus dan terpaksa harus dibayar. Kaitannya dengan dosa ini ada hadits Nabi di dalam bentuk doa yang menyatakan: *A'ûdzu bika minal-ma'tsami wal-maghram* (أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْمَأْثَمِ وَ الْمَغْرَمِ = Ya Allah! Jauhkanlah saya dari hal yang membawa kepada dosa dan utang [dosa dan maksiat]).

Kata *maghram* (مَغْرَم = merasa rugi) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 6 kali dan kata *maghram* sendiri terulang tiga kali, yaitu pada At-Taubah [9]: 98; Ath-Thûr [52]: 40; dan Al-Qalam [68]: 46. Kata lainnya adalah *al-ghârimîn* (الْغَارِمِيْنَ = orang-orang yang berutang), seperti dinyatakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 60), *gharâma* (غَرَامَ = yang seharusnya) terdapat di dalam Al-Furqân [25]: 65; dan *mughramûn* (مُغْرَمُوْنَ = orang-orang yang menderita kerugian) terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 66.

Kata *maghram* (مَغْرَم =merasa rugi) di dalam QS. At-Taubah [9]: 98 berkaitan dengan perilaku sebagian orang Arab Badui, yaitu apabila mengeluarkan sebagian hartanya di jalan Allah, mereka merasa rugi. Sifat demikian dimiliki oleh

orang-orang munafik yang ada di antara mereka, sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa orang Arab Badui termasuk orang yang sangat berat kekufuran dan kemunafikannya. Pernyataan Al-Qur'an itu tidak berarti menghinakan orang Arab Badui dan sebagian kelompok masyarakat yang memang memiliki tabiat yang demikian, tetapi sangat terkait dengan kondisi sosial ketika itu. Orang Badui ketika itu tinggal jauh dari kota, tempat orang Islam; mereka buta huruf, dan memunyai kebudayaan yang terbelakang.

Kaitan *maghram* di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 40 ada Al-Furqân [25]: 65 berarti 'sesuatu yang harus atau pasti terjadi'. Ayat tersebut merupakan bagian dari doa hamba-hamba Allah terkasih yang mengharapkan agar terhindar dari azab neraka Jahanam karena azab tersebut harus dan pasti terjadi, *innahû kâna gharâmâ* (إِنَّهُ كَانَ غَرَامًا). Bila dikaitkan makna dasarnya, maka *gharâmâ* berarti sesuatu yang harus dan terpaksa dijalani oleh orang-orang yang sewaktu di dunia melakukan pelanggaran-pelanggaran terhadap ajaran Allah yang disampaikan melalui rasul-rasul-Nya. Adapun *ghârimin* (غَارِمِيْن), di dalam QS. At-Taubah [9]: 60, berarti orang-orang yang berutang. Dikatakan demikian karena mereka harus dan terpaksa melakukan utang demi mempertahankan hidupnya. Orang yang berutang di dalam ayat itu merupakan kelompok yang berhak mendapatkan zakat. Bila dikaitkan dengan makna dasarnya, maka orang yang berutang tidak karena terpaksa, seperti hanya untuk mendapatkan tambahan modal, tidak berhak mendapatkan zakat karena mereka tidak di dalam kesulitan.

Pemaparan ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa penggunaan *maghram* dan pecahannya tidak ada yang keluar dari makna dasarnya, yaitu tetap mengacu pada makna yang di dalamnya terkandung 'suatu keharusan dan keterpaksaan'. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MAGHRIBAIN (مَغْرِبَيْن)

Kata *maghribain* (مَغْرِبَيْن) adalah bentuk dua (*mutsannâ majrûr*) dari kata *maghrib* (مَغْرِب) dan berasal dari kata *gharaba – yaghrubu – gharban – ghurûban* (غَرَبَ – يَغْرُبُ – غَرْبًا – غُرُوْبًا). Kamus *Mu'jamul-Wasîth* mengutip bahwa kata *al-maghrib* (الْمَغْرِب) sama artinya dengan *al-gharb* (الْغَرْب), yakni 'arah terbenamnya matahari atau arah barat'; lawan katanya *al-masyriq* (الْمَشْرِق) dan *asy-syarq* (الشَّرْق) yang berarti 'arah terbitnya matahari atau arah timur'. *Al-maghrib* (الْمَغْرِب) juga berarti 'waktu terbenamnya matahari'. *Al-maghribân* (الْمَغْرِبَان) yang artinya 'dua barat' maksudnya adalah 'timur dan barat' karena suatu tempat merupakan timur dan barat bila dilihat dari arah yang berlawanan.

Di dalam Al-Qur'an terdapat kata bentuk tunggal, bentuk dua, dan bentuk jamak dari kata *maghrib* (مَغْرِب), baik diungkapkan dalam kalimat sumpah maupun bukan. *Al-maghrib* (الْمَغْرِب) digunakan sebagai objek sumpah oleh Allah swt. untuk merujuk kepada tempat di barat, saat terbenamnya matahari, atau semua daerah yang menempati wilayah barat, demikian ungkap Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil-Qur'ân*. Oleh Ibnu Qayyim Al-Jauziyah di dalam *At-Tibyân fi Aqsâmil-Qur'ân* dijelaskan bahwa bentuk tunggal *al-maghrib* (الْمَغْرِب) juga digunakan sebagai objek sumpah yang menggambarkan keesaan dan kekuasaan Allah atas manusia dan alam semesta, seperti tersurat di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 9. Kata *al-maghrib* (الْمَغْرِب) disebut tujuh kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 115, 142, 177, 258, QS. Al-Kahfi [18]: 86, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 28.

Al-magribain (الْمَغْرِبَيْن) berarti 'matahari memunyai dua arah terbenam'; yang pertama adalah tempat atau arah terbenamnya matahari pada musim dingin (*asy-syitâ'* = الشِّتَاء) dan yang kedua adalah tempat atau arah terbenamnya pada musim panas (*ash-shaif* = الصَّيْف). Demikian pula maksud dari *al-masyriqain* (الْمَشْرِقَيْن), yaitu 'tempat atau arah terbitnya matahari pada musim dingin dan musim panas'. Hal ini diungkapkan oleh Ibnu Manzhur di dalam kamus lengkapnya *Lisânul-'Arab*. *Al-magribain* (الْمَغْرِبَيْن) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an,

yakni di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 17. Konteks ayat ini memang menghendaki pengungkapan dalam bentuk dua karena ayat-ayat sebelumnya mengisahkan hal-hal yang berpasangan atau yang berjumlah dua, seperti matahari dan bulan, langit dan bumi, manusia dan jin. Ayat-ayat berikutnya membicarakan dua surga untuk manusia dan jin atau surga dunia dan surga akhirat dan di dalam kedua surga itu ada dua mata air yang mengalir. Dengan demikian, jelaslah terlihat keserasian gaya bahasa dengan pengungkapan di dalam bentuk *maghribain* dan *masyriqain*.

Kata *maghrib* (مَغْرِب), digunakan pula di dalam bentuk jamak, yakni *al-maghârib* (الْمَغَارِب) seperti pada ayat yang menggambarkan sumpah Allah swt. di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 40. Abû Bakr Muhammad As-Sijistani menjelaskan di dalam *Tafsîr Gharîbil-Qur'ân* bahwa yang dimaksudkan oleh kata yang berbentuk jamak ini adalah 'tempat-tempat terbit dan tenggelam matahari berbeda-beda tiap harinya pada waktu musim dingin dan musim panas'. *Al-masyâriq* (الْمَشَارِق) dan *al-maghârib* (الْمَغَارِب) menggambarkan proses terbit dan terbenamnya matahari pada tiap-tiap hari dan pengungkapan keseluruhan proses terbit dan tenggelamnya bintang-bintang serta planet-planet. Oleh karena itu, konteks ayat ini memerlukan bentuk jamak dari *al-masyriq* dan *al-maghrib* yaitu *al-masyâriq* (الْمَشَارِق) dan *al-maghârib* (الْمَغَارِب).

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah juga menyatakan bahwa sangatlah tepat pengungkapan sumpah dengan *al-masyâriq* (الْمَشَارِق) dan *al-maghârib* (الْمَغَارِب) di dalam konteks ayat pada QS. Al-Ma'ârij [70) ini. Allah swt. menggambarkan kekuasaan-Nya dan kesempurnaan-Nya didalam menciptakan manusia dan kesanggupan-Nya untuk membinasakan umat yang tidak patuh kepada-Nya. Sebagaimana Allah mengingatkan bahwa sesungguhnya Allah *ta'âlâ* kuasa untuk menerbitkan matahari setiap hari dari tempat terbitnya yang berbeda-beda dan menghilangkannya pada waktu terbenam, tetapi Allah tidak melakukan hal ini hingga mereka merasakan ganjaran setimpal yang diancamkan kepada mereka. ❖ *Amany Burhanuddin Lubis* ❖

MAHABBAH (مَحَبَّة)

Mahabbah (مَحَبَّة) berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *hâ'* dan *bâ'* (حَبّ). Artinya adalah 'cinta' (lawan 'benci') .

Dalam Al-Qur'an, kata *mahabbah* tersebut sekali; dalam QS. Thâhâ [20]: 39. Berbicara tentang salah satu dari tiga karunia yang dilimpahkan oleh Allah kepada Nabi Musa as. yaitu: *pertama,* ilham yang diberikan kepada ibunya agar meletakkannya di dalam peti, kemudian menghanyutkannya di sungai Nil; *kedua,* dilemparkannya kecintaan dari Allah kepadanya; dan *ketiga,* diasuhnya dia di bawah pengawasan Allah.

Sementara ulama memahami penggalan (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي = *"dan Aku telah melemparkan kepadamu cinta dari-Ku),* dalam arti: "Aku telah mencintaimu, dan barang siapa yang dicintai Allah maka Yang Maha Kuasa itu akan menanamkan rasa cinta ke dalam hati makhluk-Nya terhadap siapa yang dicintai-Nya." Dalam konteks ini Nabi Muhammad saw. bersabda: "Jika Allah mencintai seorang hamba, Dia akan menyeru malaikat Jibril dan berfirman: "Wahai Jibril, sesungguhnya Aku mencintai si Anu, maka cintailah dia", maka Jibril pun mencintainya. Kemudian Jibril berseru kepada penghuni langit: "Sesungguhnya Allah mencintai si Anu, maka cintailah dia", maka penghuni langit pun mencintainya, lalu dijadikanlah untuknya penerimaan baik (simpati) di bumi (Demikian juga sebaliknya jika seseorang dibenci oleh Allah)" (HR. Bukhari dan Muslim melalui Abu Hurairah).

Ada juga yang memahami penggalan ayat ini dalam arti: "Dan Aku telah melemparkan kecintaan dan kasih sayang ke dalam hati manusia terhadap dirimu wahai Musa, sehingga Firaun yang merupakan musuh-Ku dan musuhmu pun jatuh cinta kepadamu begitu melihatmu untuk pertama kali."

Thahir Ibn 'Asyur menggarisbawahi kata (مِنِّي) *minnî/dari-Ku.* Menurutnya kata tersebut mengisyaratkan, bahwa cinta dan kasih sayang terhadap Nabi Musa as. itu adalah sesuatu yang bersifat luar biasa, karena ia timbul bukan karena faktor-faktor yang biasa melahirkan cinta, seperti perkenalan atau keuntungan yang diperoleh. Dari sini, tulisnya, istri Firaun begitu melihat Musa as. langsung menyatakan:

"Ia adalah penyejuk mata bagiku dan bagimu. Janganlah engkau membunuhnya, mudah-mudahan ia bermanfaat bagi kita atau kita ambil ia menjadi anak"(QS. Al-Qashash [28]: 9). Demikian, istri Firaun yang bernama Asiyah menyatakan kesenangan dan kebahagiaannya dan menilai Musa as. sebagai penyejuk matanva, sebelum dia menyatakan harapannya untuk memperoleh keuntungan atau menjadikannya anak.

Sayid Quthub berkomentar, bahwa setelah peristiwa pelemparan peti ke sungai Nil, lalu ke pantai, kemudian sampai ke tangan musuh Allah dan musuh Musa, yang kesemuanya mencerminkan kekerasan dan kekasaran serta diselubungi oleh ketakutan yang mencekam, tiba-tiba dilemparkan kepada bayi yang kecil itu, yang tidak memiliki sedikit pun kemampuan —dicampakkan kepadanya— cinta dan kasih sayang Allah. Segala sesuatunya pun, serta merta berubah. "Alangkah hebat kodrat kuasa Allah yang menjadikan cinta sedemikian lembut bagaikan perisai yang lumpuh di hadapannya segala hantaman; hempasan ombak dan gelombang tidak berdaya menghadapinya dan tirani dengan segala keangkuhan dan kekuatannya bertekuk lutut, sehingga tidak mampu menyentuh yang dilimpahi kasih Allah itu, kendati dia adalah bayi yang sedang menyusu, bahkan tidak mampu berucap." Demikian lebih kurang Sayid Quthub. Memang cinta kasih yang bersemai dalam hati seseorang dapat melahirkan sesuatu yang mustahil dalam pandangan kebiasaan. Benci diubahnya menjadi kasih dan musuh menjadi sahabat. Demikian, *wa Allâhu A'lam.*

❖ *Salim Rusydi Cahyono* ❖

MAHD (مَهْد)

Kata *mahd* (مَهْد) berasal dari *mahada – yamhadu – mahdan* (مَهْدًا – يَمْهَدُ – مَهَدَ), terdiri atas huruf *mîm, hâ', dan dâl,* yang pada dasarnya bermakna 'menyiapkan' dan 'memudahkan'. Dikatakan, *mahadtul-amra* (مَهَدْتُ الأَمْرَ = aku menyiapkan sesuatu urusan) artinya memulainya. *Mahada wa mahhada wa tamahhadal-firâsya: basathahû* (مَهَدَ وَمَهَّدَ وَتَمَهَّدَ الْفِرَاشَ: بَسَطَهُ) artinya membentangkan karpet/tikar. Segala sesuatu yang dibentangkan, seperti tikar misalnya disebut *al-mihâd* (الْمِهَادُ). *Mahdush-shabiy* (مَهْدُ الصَّبِي) adalah ayunan/tempat tidur bayi. Neraka jahanam disebut *mihâd* karena merupakan tempat berdiamnya orang-orang kafir.

Kata *mahd* (مَهْد) dan berbagai derivasinya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak enam belas kali, yaitu: QS. Ar-Rûm [30]: 44, Al-Muddatstsir [74]: 14, Adz-Dzâriyât [51]: 48; Al-Mâ'idah [5]: 110; Maryam [19]: 29; Âli 'Imrân [3]: 12, 46 dan 197; Thâhâ [20) 53; Az-Zukhruf [43]: 10; Al-Baqarah [2]: 206; Al-A'râf [7]: 41; Ar-Ra'ad [13]: 18; QS. Shâd [38]: 56; dan QS. An-Naba' [78]: 6.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 53 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 10, kata *mahd,* oleh sebagian ahli qira'ah membacanya dengan *mihâdan* (مِهَادًا). Ulama Kufah membacanya dengan *mahdan* (مَهْدًا). Adapun ulama lainnya, termasuk Abu Ubaid dan Abu Hatim membacanya denga *mihâdan* (مِهَادًا) dengan alasan adanya kesamaan dengan ayat yang terdapat di dalam QS. An-Naba', *'alam naj'alil-'ardha mihâdan* (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا). Di dalam QS. Thaha [20]: 53 tersebut dapat dipahami bahwa Allah swt. menempatkan manusia di bumi ini untuk menjalani kehidupan dunianya dalam rangka mempersiapkan bekal untuk kehidupan akhirat yang lebih tinggi. Demikian pula seorang bayi ditempatkan di dalam ayunan dan dididik untuk persiapan menghadapi kehidupan yang lebih mulia dan lebih baik di kemudian hari.

Kata *mahd* (مَهْد) di dalam QS. Maryam [19]: 29, oleh sebagian mufasir, diartikan dengan *sarîr* (سَرِيْر =ranjang/tempat tidur) dalam bentuk

Mâhidûn

ayunan, dan sebagian yang lain mengatakan bahwa yang dimaksud *mahd* di situ ialah pangkuan ibunya sendiri. Kata *mahd* yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 110; Maryam [19]: 20; Âli 'Imrân [3]:46, semuanya berkaitan dengan perihal Nabi Isa as. bahwa ia mendapatkan keistimewaan dari Allah swt. dengan diberinya kemampuan berbicara ketika ia masih bayi (di dalam ayunan). Di antara ucapan Nabi Isa as. dalam membela ibunya terhadap berbagai tuduhan dari kaumnya, *qâla innî 'abd Allah 'âtânîyal-kitâba waja'alanî nabiyya* (قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا = sesungguhnya aku ini hamba Allah, Dia memberiku Al-Kitab [Injil] dan Dia menjadikan aku seorang Nabi).

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 53; Az-Zukhruf [43]: 10; An-Naba' [78]:6 terdapat dua kata *mahd* (مَهْد) dan satu *mîhâd*. Semuanya menjelaskan bahwa bumi ini diumpakanan sebagai hamparan yang dipersiapkan untuk didiami umat manusia. Sementara itu, kata *mihâd* (مِهَاد) yang menunjukkan kepada neraka sebagai tempat yang sejelek-jeleknya terulang di dalam enam ayat, dan kesemuanya beriringan dengan kata jahanam (QS. Al-Baqarah [2]: 206; Âli 'Imrân [3]: 12 dan 197; Al-A'râf [7]; 41; Ar-Ra'ad [13]: 18; dan Shâd [38]: 56. ❖ *H. Baharuddin HS* ❖

MÂHIDÛN (مَاهِدُوْن)

Mâhidûn adalah bentuk plural dari kata *mâhid*, bentuk *fâ'il* (pelaku) dari kata: *mahada – yamhadu – mahdan – mâhid* (مَهَدَ – يَمْهَدُ – مَهْدًا – مَاهِدٌ = berakar dari huruf-huruf *mîm* (م), *hâ'* (هـ), dan *dâl* (د) menunjukkan arti 'meratakan' dan 'memudahkan'. Dari makna itu berkembang menjadi, antara lain 'menghamparkan' atau 'membentangkan', karena yang demikian membuat rata permukaannya sehingga mudah dilewati; 'menyusun' atau 'memperbaiki' karena yang demikian dapat memudahkan pemakaiannya; 'tempat tidur', karena ia terbentang rata sehingga nyaman dan mudah tidur; 'ayunan bayi', karena yang demikian memudahkan tidur bagi bayi, makna ini digunakan pula di dalam hadits Nabi, misalanya *uthlubil-'ilma minal-mahdi ilâl-lahdi* (اُطْلُبِ الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْد = tuntutlah ilmu dari ayunan (sejak kecil) sampai ke liang lahad [wafat]); 'tempat tinggal' karena biasanya tempat tinggal dibuat sedemikian rupa sehingga mudah mengatur urusan-urusan dan nyaman ditempati; dan 'mukadimah' karena yang demikian memudahkan pengenalan lebih lanjut tentang isi atau hakikatnya.

Kata *mâhidûn* (مَاهِدُوْن) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an berulang enam belas kali dan kata *mâhidûn* sendiri hanya disebutkan satu kali, yaitu QS. Adz-Dzâriyât [51]: 48, berbunyi: *wal-'ardha farasynâhâ fani'mal-mâhidûn* (وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَٰهِدُونَ = Dan bumi pula Kami hamparkan (untuk kemudahan kamu mendiaminya); maka Kamilah sebaik-baik yang menghamparkannya). Dengan demikian, penggunaan kata *mâhidûn* di dalam ayat tersebut ditujukan kepada Allah swt. sebagai sebaik-baik yang menghamparkan bumi. Menurut Al-Qurthubi, penggunaan kata *al-mâhidûn* di dalam bentuk plural menunjukkan makna *at-ta'zhîm* (التَّعْظِيْم = keagungan), maksudnya Dialah Allah yang menghamparkan bumi sedemikian rapi dan indah sehingga manusia dan makhluk-makhluk lainnya dapat dengan mudah melaksanakan urusan-urusannya. Ibnu Katsir menafsirkan kata *al-mâhidûn* di dalam ayat tersebut dengan (menjadikan bumi) terhampar bagi penghuninya.

Bentuk lain dari kata *mâhidûn* di dalam Al-Qur'an adalah (a) *yamhadûn* (يَمْهَدُوْن) disebutkan satu kali, yakni QS. Ar-Rûm [30]: 44, berkaitan dengan balasan bagi orang yang berbuat amal saleh kelak di akhirat. Umumnya ulama ahli tafsir berpendapat bahwa kata *yamhadûn* di dalam ayat itu berarti, 'dengan berbuat amal saleh di dunia', maka sesungguhnya mereka telah membuat tempat baginya yang menyenangkan di surga, seperti halnya ayunan bagi bayi; (b) *mahada* dan *tamhîd* (مَهَدَ وَ تَمْهِيْد) disebutkan di dalam satu ayat, yaitu QS. Al-Muddatstsir [74]: 14, berkaitan dengan orang yang menentang Al-Qur'an. Yakni, bahwa meskipun Allah telah melapangkan rezeki dan kekuasaan, namun mereka masih ingin di-

tambahkan. Bahkan, mereka menentang ayat-ayat Al-Qur'an. Akibat dari perbuatan itu, kelak mereka dimasukkan ke dalam neraka Saqar; (c) *mahd* (مَهْد) disebutkan lima kali, tiga kali berkaitan dengan Nabi Isa as., terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]:46, Al-Mâ'idah [5]: 110, dan Maryam [19]: 29, yakni Isa as. bersaksi atas kebenaran kesaksian ibunya (Maryam) tatkala masih kecil (bayi) yang masih di dalam ayunan. Isa as. berkata: *"Sesungguhnya aku ini hamba Allah, Dia memberiku Al-Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang Nabi; dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada, dan Dia memerintahkan kepadaku (mendirikan) shalat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup; dan berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka; dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku meninggal, dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali"* (QS. Maryam [19]: 30-33). Dan dua kali berkaitan dengan bumi, terdapat di dalam QS. Thâhâ [20]: 53 dan Az-Zukhruf [43]: 10, yakni Allahlah yang menjadikan bumi ini sebagai hamparan; dan (d) *mihâd* (مِهَاد) disebutkan tujuh kali, lima kali berkaitan dengan neraka Jahanam sebagai tempat kembali yang paling jelek, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 206, dan satu kali berkaitan dengan tikar tidur penghuni neraka, yakni tikar yang terbuat dari api neraka, QS. Al-A'râf [7]: 41 dan satu kali berkaitan dengan bumi, yakni Allah yang menghamparkan bumi, seperti dinyatakan di dalam QS. An-Naba' [78]: 6.

Dengan demikian, penggunaan kata *mâhidûn* (مَاهِدُوْن) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an adalah sesuai dengan makna denotatif kata itu sendiri, 'meratakan' dan 'memudahkan', yakni: bahwa Allahlah yang menghamparkan bumi sedemikian indah dan rapi untuk dihuni dan memudahkan penghuninya melaksanakan urusan-urusannya; surga adalah tempat tinggal bagi mereka yang berbuat amal saleh di dunia dan neraka adalah tempat tinggal bagi mereka yang mengingkari Allah dan Rasul-Nya (sejelek-jelek tempat tinggal). ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MAHÎN (مَهِيْن)

Kata *mahîn* (مَهِيْن) berasal dari kata *hâna, yahûnu, hawanan, wa huwanan wa haunan* (هَانَ – يَهُوْنُ – هَوَنًا وَ هُوْنًا – وَ هَوْنًا), yang secara lughawi menurut Ibnu Faris berarti 'tenang atau hina' (*sakînah aw dzill* = سَكِيْنَة أَوْ ذِلّ). Ibnu Manzhur mengartikannya sebagai *al-khizyu* (الخِزْيُ = hina) atau 'lawan mulia' (*naqîdhul-'izzi* = نَقِيْضُ الْعِزّ). Kata *haun* (هَوْن) atau *hîn* (هِيْن), demikian ia menambahkan, juga berarti 'lunak, lembut dan konsisten' (*ar-rifq wal lîn wat tatsabbut* = الرِّفْق وَاللِّيْن وَالتَّثَبُّت), seperti sifat Nabi Muhammad saw. yang berjalan dengan lemah lembut atau pelan-pelan. Ibrahim Anis mengartikan kata *haun* (هَوْن) sebagai 'hormat, rendah hati, lemah lembut' (*al-waqâr wat-tawâdhu' war-rifq* = الْوَقَار وَالتَّوَاضُع وَالرِّفْق). Selain itu, ia juga mengartikan kata *haun* (هَوْن) sebagai 'mudah dan ringan', seperti ungkapan: *hawwanal amra 'alaih* (هَوَّنَ الأَمْرَ عَلَيْهِ), maksudnya adalah 'ia memudahkan pekerjaan dan meringankannya' (*sahhalahû wa khaffafahû* = سَهَّلَهُ وَخَفَّفَهُ).

Berangkat dari pengertian kata *haun* (هَوْن) tersebut, dapat dinyatakan bahwa kata *mahîn* (مَهِيْن) berarti hina, lemah lembut, rendah hati. Namun, di dalam pemakaiannya, terutama di dalam Al-Qur'an, kata *mahîn* (مَهِيْن) lebih sering mengandung arti 'hina', sepeti akan dijelaskan lebih lanjut.

Kata *mahîn* (مَهِيْن) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. As-Sajadah [32]: 8, QS. Az-Zukhruf [43]: 52, QS. Al-Qalam [68]: 10, dan QS. Al-Mursalât [77]: 20. Adapun kata *muhîn* (مُهِيْن), yang seakar dengan *mahîn* (مَهِيْن) disebut 14 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 90, QS. Âli 'Imrân [3]: 178, QS. An-Nisâ' [4]: 14, 37,102 dan 151, QS. Al-Hajj [22]: 57, QS. Luqmân [31]: 6, QS. Al-Ahzâb [33]: 57, QS. Sabâ' [34]: 14, QS. Ad-Dukhân [44]: 30, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 9, dan QS. Al-Mujâdalah [58]: 5, 16. Kata *muhân* (مُهَان) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 69; di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau yang akan datang) kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 18; di dalam bentuk *mashdar*

Mahîn

(مَصْدَر = bentuk infinitif) disebut lima kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 93, QS. An-Nahl [16]: 59, QS. Al-Furqân [25]: 63, QS. Fushshilat [41]: 17, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 20; di dalam bentuk (*shîghah mubâlaghah* = superlatif) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 9, 21 dan QS. An-Nûr [24]: 15; di dalam bentuk *af'âl tafdhîl* (أَفْعَال التَّفْضِيْل = kata kerja yang menunjukkan tingkat perbandingan) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 27.

Kata *mahîn* (مَهِيْن) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 8 disebut berkaitan dengan penciptaan anak cucu atau keturunan manusia yang berasal dari saripati atau air hina (air mani). Sperma laki-laki dinamai *sulâlah* (سُلاَلَة) karena ia tercampur dengan sulbinya. Kata *mahîn* (مَهِيْن) di sini berarti 'lemah atau hina'. Maksudnya, Allah menjadikan keturunan manusia dari saripati air yang lemah dan hina.

Kata *mahîn* (مَهِيْن) di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 52 disebut berkaitan dengan kisah Musa dan Firaun. Di dalam bentuk pernyataan, Firaun berkata, "Bukankah aku lebih baik dari orang yang hina ini dan hampir tidak dapat menjelaskan perkataannya (maksudnya Nabi Musa)." Yang dimaksud dengan *mahîn* (مَهِيْن) di dalam ayat ini adalah Nabi Musa sendiri karena ia hidup di dalam keadaan fakir dan situasi yang kurang menguntungkan sehingga Firaun menyombongkan diri terhadapnya.

Kata *mahîn* (مَهِيْن) di dalam QS. Al-Qalam [68]: 10 berkaitan dengan larangan mengikuti orang-orang yang banyak bersumpah lagi hina. Yang dimaksud dengan hina di sini ialah hina pendapat atau banyak berbuat jahat. Ada pula yang memahaminya dengan arti 'banyak bergunjing'. Al-Qurthubi menulis beberapa pendapat sahabat berkaitan dengan maksud kata *mahîn* (مَهِيْن) di dalam ayat ini. Menurut Mujahid, *mahîn* (مَهِيْن) di sini ialah 'lemah hati', Ibnu Abbas mengartikannya sebagai 'banyak berdusta', sedangkan Al-Hasan dan Qatadah memahaminya sebagai 'banyak berbuat jahat'. Ada lagi yang menyatakan, 'hina pada sisi Allah'.

Kata *mahîn* (مَهِيْن) di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 20 berkaitan pula dengan penciptaan keturunan manusia. Di dalam bentuk pernyataan, Tuhan mengatakan, "Bukankah Kami menciptakan kamu dari air hina?"

Selain yang disebut di atas, semua kata *muhîn* (مُهِيْن) di dalam Al-Qur'an selalu dihubungkan dengan kata *'adzâb* (عَذَاب), yaitu azab yang menghinakan.

Adapun kata *ahânanî* (أَهَانَنِى) dalam bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْلُ مَاضِي = kata kerja yang menunjukkan waktu lampau) yang disebut di dalam QS. Al-Fajr [89]: 16 berkaitan dengan sikap mental seseorang bila ia ditimpa cobaan atau ia mendapat kesempitan di dalam hidup. Ia berkata, "Tuhanku telah menghinaku." Kata *yuhînu* (يُهِيْنُ) di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau akan datang) yang terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 18 disebut di dalam konteks pembicaraan mereka yang dihinakan Allah; maka, tidak seorang pun yang akan memuliakannya.

Kata *hawnan* (هَوْنًا) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 63 lebih tepat diberi makna 'rendah hati', yaitu sesuai dengan konteksnya yang menceritakan sifat-sifat hamba Allah yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati atau tidak sombong. Semua kata *hûn* (هُوْن) di dalam Al-Qur'an berarti 'hina' dan selalu dihubungkan dengan kata azab, kecuali kata *hûn* di dalam QS. An-Nahl [16]: 59. Meskipun dengan makna 'hina', konteksnya berbeda. Kata *hûn* (هُوْن) di sini berkaitan dengan sikap orang-orang zaman Jahilyiah yang merasa hina dan sangat malu jika memunyai anak perempuan; bahkan, mereka lebih suka menguburkannya hidup-hidup daripada membiarkannya hidup. Sementara itu, kata *hayyinun* (هَيِّنٌ) dan *ahwan* (أَهْوَنَ) lebih tepat diartikan 'lebih mudah', yaitu sesuai dengan konteksnya, bahwa menghidupkan manusia kembali mudah bagi Allah dibandingkan penciptaan pertama kali. Kata *ahwan* (أَهْوَنَ) yang disandarkan kepada Allah dipahami juga dengan arti 'mudah', bukan lebih mudah, walaupun bentuknya *af'âl at-tafdhîl* karena bagi Allah semua mudah. Bila dikatakan

Mahmûd

'lebih mudah' maka dapat timbul kesan bahwa bagi-Nya ada yang banyak kemudahannya dan ada pula yang kurang. Karena itu, semua dipahami dengan arti 'mudah'.

Kata *hayyinun* (هَيِّنٌ) di dalam QS. An-Nûr [24]: 15 lebih tepat diartikan sebagai 'ringan', yaitu sesuai dengan konteks tentang sifat-sifat orang yang suka menerima berita bohong dari mulut ke mulut, yang dianggap ringan saja; padahal, pada sisi Allah besar. ❖ *Hasan Zaini* ❖

MAHMÛD (مَحْمُوْد)

Kata *mahmûd* adalah *ism maf'ûl* (إِسْم مَفْعُوْل) yang berbentuk *mudzakkar* (مُذَكَّر) dari kata *hamida – yahmadu – hamdan* (حَمِدَ – يَحْمَدُ – حَمْدًا) dan bentuk *muannats* (مُؤَنَّث)-nya adalah *mahmûdâh* (مَحْمُوْدَة). Kata *hamida* tersusun dari huruf *ha'*, *mîm*, dan *dâl* yang hanya memunyai satu makna dasar, yaitu *madaha* (مَدَحَ = memuji), lawan dari kata *dzamma* (ذَمَّ =mencela). Semua kata yang menjadi turunan dari kata tersebut tidak terlepas dari makna dasarnya. Kualitas makna *hamida* (حَمِدَ) lebih tinggi daripada *madaha* (مَدَحَ) karena *madaha* hanya digunakan untuk memuji manusia, baik karena adanya kelebihan yang dimilikinya maupun hanya untuk maksud-maksud tertentu dan tidak pernah digunakan untuk Tuhan, sedangkan *hamida*, di samping digunakan untuk memuji manusia yang memang memiliki sifat-sifat yang sangat terpuji, seperti Nabi saw. dinamakan Muhammad, juga digunakan untuk memuji Tuhan.

Kata *mahmûd* (مَحْمُوْد) dan kata lain yang seasal dengannya disebutkan sebanyak 68 kali di dalam Al-Qur'an di berbagai surah dan ayat dengan rinci: satu kali di dalam bentuk *fi'l* (kata kerja), 43 kali di dalam bentuk *ism* (kata benda), 19 kali di dalam bentuk sifat, dan 5 kali di dalam bentuk nama orang. Kata *mahmûd* sendiri hanya disebutkan sekali, yaitu pada QS. Al-Isrâ' [17]: 79.

Penggunaan kata *mahmûd* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79 berfungsi sebagai sifat dari kata *maqâman* (مَقَامًا = tempat, posisi, kedudukan) sehingga menjadi *maqâman mahmûdan* (مَقَامًا مَحْمُوْدًا) yang berarti 'tempat, posisi, kedudukan yang terpuji'. Di dalam ayat tersebut, Rasulullah diperintahkan Allah agar bangun pada sebagian malam untuk menunaikan shalat tahajud sebagai ibadah *nâfilah* (ibadah yang wajib bagi Nabi saw. tetapi sunah bagi umatnya) agar kelak dibangkitkan dalam kedudukan yang terpuji (*maqâman mahmûdan*).

Para ulama berbeda pendapat tentang maksud dari *maqâman mahmûdan* di dalam ayat tersebut. Setidak-tidaknya ada empat pendapat mengenai hal tersebut. **Pertama**, Nabi menempati kedudukan terpuji di akhirat karena beliau yang akan memberi syafaat kepada umat manusia. Pendapat ini didasarkan pada riwayat yang mengatakan bahwa pada Hari Kiamat, semua umat mendatangi nabi masing-masing untuk meminta syafaat, tetapi semuanya menolak sehingga mereka mendatangi Nabi Muhammad saw. dan beliau memenuhinya. Maka, ketika itu beliau menduduki posisi yang terpuji (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Juga riwayat Abu Hurairah yang mengatakan bahwa Nabi saw. pernah ditanya tentang maksud *maqâman mahmûdan* di dalam ayat tersebut dan beliau menjawab bahwa maksudnya adalah memberi syafaat (HR. At-Turmudzi). **Kedua**, *maqâman mahmûdan* adalah kedudukan Nabi saw. yang membawa panji pujian, *liwa'ul-hamdi* (لِوَاءُ الْحَمْدِ). Pendapat ini didasarkan pada riwayat Abu Sa'id Al-Khudri yang mengatakan bahwa Rasulullah bersabda, "Aku adalah pemimpin anak cucu Adam pada Hari Kiamat dan di tanganku aku memegang bendera pujian dan seluruh Nabi as. berada di bawah panjiku." (HR. At-Turmuzi). **Ketiga**, maksud dari *maqâman mahmûdan* adalah bahwa Nabi saw. duduk bersama Allah di kursinya. Pendapat ini dikemukakan oleh suatu kelompok tertentu dengan alasan bahwa Allah kelak dapat dilihat hamba-Nya, sebagaimana di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 22. **Keempat**, *maqâman mahmûdan* adalah kedudukan Nabi yang terpuji karena mengeluarkan orang dari neraka dengan syafaatnya.

Di samping itu, ada lagi pendapat yang

mengatakan bahwa *maqâman mahmûdan* adalah suatu tempat Nabi saw. memberi syafaat kepada umatnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Jarir At-Tabari dengan mengutip hadits riwayat Abu Hurairah. Ibnu Katsir menafsirkannya dengan suatu kedudukan tempat seluruh makhluk memuji Nabi saw.

Di antara empat pendapat di atas, yang paling kuat adalah pendapat pertama, yaitu beliau menempati kedudukan yang terpuji di akhirat ketika dibangkitkan karena beliau memberikan syafaat kepada manusia. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

MAHRÛM (مَحْرُوْم)

Kata *mahrûm* (مَحْرُوْم) adalah bentuk yang menunjukkan objek (*ism maf'ûl*) dari kata kerja *haruma, yahrumu, haraman/harâman* (حَرُمَ يَحْرُمُ حَرَمًا وَحَرَامًا). Menurut Ibnu Faris, semua kata yang berasal dari akar kata *ha – ra,* dan *mim* mengandung arti 'larangan' dan 'penegasan'. Cambuk yang tidak lentur disebut *sauthun muharramun* (سَوْطٌ مُحَرَّمٌ = cambuk kaku) karena tidak bisa dimainkan dengan mudah dan seolah-olah ada yang melarangnya. Mekah dan Madinah disebut *haramân/haramain* (حَرَمَان/حَرَمَيْن) karena kemuliaan kedua kota tersebut dan larangan melakukan beberapa hal yang diperbolehkan di luar kedua kota tersebut. Orang *ihrâm* (إِحْرَام), yaitu orang yang sedang melakukan rangkaian ibadah haji atau umrah yang ditandai dengan memakai pakaian tertentu pada miqat-tempat yang telah ditetapkan. Disebut demikian karena adanya larangan melakukan hal-hal yang dibolehkan di luar ihram seperti berburu dan menggauli istri. Selanjutnya jika melakukan haji, orang Arab melepaskan pakaiannya dan tidak memakainya ketika berada di tanah suci; pakaian itu dinamakan *harîm* (حَرِيْم). Bulan Zulqaiddah, Zulhijja, Muharram, dan Rajab dinamai bulan *haram* (حَرَم) karena pada bulan-bulan itu dilarang berperang. Orang yang menahan diri untuk tidak meminta-minta meskipun ia sangat miskin disebut *mahrum* (مَحْرُوْم). Demikian pula orang yang tidak boleh dikawini disebut *mahram* (مَحْرَم).

Kata *mahrûm* (مَحْرُوْم) dan semua kata yan seakar dengannya terulang 83 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan kata *mahrûm* (مَحْرُوْم) sendiri terulang sebanyak empat kali dengan bentuk *mufrad, mahrûm* (مَحْرُوْم) dua kali, yaitu di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25 dan bentuk *jam' mudzakkar sâlim, mahrûmûn* (مَحْرُوْمُوْن) dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 dan QS. Al-Qalam [68]: 27.

Penggunaan bentuk *mufrad, mahrûm* (مَحْرُوْم) yang terdapat pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25 digunakan dengan arti 'orang miskin yang tidak meminta-minta'. QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19 berbicara dalam konteks orang-orang yang bertakwa yang akan dimasukkan dan bersenang-senang di dalam surga, salah satu ciri orang tersebut ialah menetapkan sebagian harta yang dimilikinya sebagai *haq* untuk *as-sâ'il* (السَّائِل = orang-orang yang meminta-minta) dan *al-mahrûm* (الْمَحْرُوْم = orang-orang yang tidak meminta-minta), sedangkan QS. Al-Ma'ârij [70]: 25 berbicara dalam konteks orang-orang yang dikecualikan dari sifat pembawaan manusia yang tidak baik, yaitu bersifat *halû'â* (هَلُوْعًا = kikir dan berkeluh-kesah). Salah satu yang dikecualikan dari orang-orang yang memiliki sifat buruk seperti itu ialah orang yang menetapkan sejumlah hartanya sebagai *haq* untuk *as-sâ'il* (السَّائِل = orang-orang yang meminta-minta) dan *al-mahrum* (الْمَحْرُوْم = orang-orang yang tidak meminta-minta).

Kata *haq* (حَقّ) ada yang menafsirkannya sebagai zakat dengan alasan bahwa pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 24–25, kata *haq* dirangkaikan dengan kata *ma'lûm* (tertentu [jumlahnya]) dan pemberian yang tertentu jumlahnya adalah zakat, sedangkan sedekah atau pemberian di luar zakat jumlahnya tidak ditentukan. Ada juga yang menafsirkannya sebagai sedekah atau pemberian di luar zakat dengan alasan bahwa ayat itu turun pada periode Mekah sementara zakat baru diwajibkan pada periode Madinah.

Kata *as-sâ'il* ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dan Said bin Musayyab dan yang lainnya sebagai orang yang meminta-minta karena desakan

kebutuhannya (kemiskinannya), sedangkan untuk kata *al-mahrûm* (الْمَحْرُوْم), ulama berbeda di dalam memberikan penjelasan. Ibnu Abbas dan Said Ibnu Musayyab menafsirkannya dengan *al-muhâraful-lazî laisa lahû fil-islâmi sahmun* (الْمُحَارَفُ الَّذِى لَيْسَ لَهُ فِى الْإِسْلَامِ سَهْمٌ = orang sial yang tidak memiliki andil di dalam Islam), dalam arti ia tidak ikut berjihad sehingga tidak memperoleh bagian dari harta rampasan. Hal yang senada dikemukakan oleh Al-Hasan dan Muhammad bin Hanafiyyah bahwa yang dimaksud dengan *al-mahrûm* (الْمَحْرُوْم) ialah orang yang datang setelah pembagian harta rampasan dan ia tidak punya saham atau tidak ikut di dalam perang tersebut. Selanjutnya Aisyah menafsirkan kata *al-mahrûm* (الْمَحْرُوْم) dengan orang sial yang tidak memiliki penghasilan cukup di dalam pekerjaannya. Qatadah dan Az-Zuhri menafsirkan *al-mahrûm* dengan orang susah yang menjaga diri dengan tidak meminta-minta sehingga orang tidak mengetahui keadaannya yang sulit. Ikrimah menafsirkan *al-mahrûm* (الْمَحْرُوْم) dengan orang yang tidak memiliki sisa harta. Zaid bin Aslam menafsirkan *al-mahrûm* dengan orang yang sawah dan kebunnya atau hartanya yang lain terkena musibah berupa banjir dan semacamnya. Ini sejalan dengan apa yang dikernukakan oieh Abu Qalabah yang menceritakan bahwa ada seorang penduduk Yamamah yang hartanya habis (hancur) karena banjir, lalu salah seorang sahabatnya berseru bahwa orang ini adalah orang yang *mahrûm* (orang yang sial) maka hendaknya kalian membantunya. Selanjutnya, Abdurrahman bin Hamid mengemukakan bahwa *al-mahrum* ialah budak atau hamba sahaya. Ada lagi riwayat yang mengemukakan bahwa yang dimaksud *al-mahrum* adalah anjing yang disebutkan di dalam kisah Umar bin Abdul 'Aziz, di mana suatu ketika ia berada di jalanan Mekah, tiba-tiba datang seekor anjing, lalu Umar mengambil daging kambing di bagian leher dan melemparkannya (memberikannya) kepada anjing tersebut sambil berkata, "orang-orang mengatakan bahwa ia (anjing itu) adalah *al-mahrum.* Dari penjelasan dan penafsiran yang berbeda-beda tersebut dapat disimpulkan bahwa kesemua itu dapat dimasukkan sebagai contoh-contoh atau kasus-kasus yang dapat dianggap sebagai penafsiran kata *al-mahrum* (الْمَحْرُوْم) sehingga Al-Qurthubi cenderung memilih penafsiran yang lebih luas yang dikemukakan oleh Ibnu Wahab dari Malik, yang mengatakan bahwa *al-mahrûm* ialah orang yang tidak memperoleh rezeki. Demikian halnya Ibnu Jarir yang menafsirkan *al-mahrum* (الْمَحْرُوْم) dengan orang yang tidak memunyai harta, apa pun penyebabnya atau orang yang kehilangan hartanya apakah karena ia tidak mampu mengelolanya sehingga bangkrut atau hartanya hancur (hilang) karena bencana. Sejalan dengan ayat tersebut di atas yang mengisyaratkan adanya hak orang miskin terhadap harta orang yang kaya, terdapat riwayat dari Anas bin Malik sebagaimana yang dinukil oleh Ibnu Katsir di dalam tafsirnya bahwa Nabi saw. bersabda: celakalah bagi orang-orang kaya di Hari Kiamat lantaran orang-orang fakir menuntut mereka dengan mengadu pada Tuhan dengan mengatakan: "Wahai Tuhanku, mereka (orang kaya) itu telah menganiaya kami dengan tidak memberikan hak kami yang telah Engkau wajibkan atas mereka." Lalu, Allah swt. berkata, "Demi kebesaran dan keagungan-Ku, Aku pasti akan menjadikanmu orang dekat-Ku dan menjadikan mereka orang jauh dari-Ku (dari rahmat-Ku)." Setelah itu, Nabi kemudian membacakan ayat: *wafî amwâlihim haqqun lissâili walmahrûm* (وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ = di dalam harta mereka terdapat *haq* bagi [orang-orang miskin] yang meminta-minta maupun yang tidak meminta-minta). Hadits tersebut disebutkan oleh As-Sa'labiy. Adapun dua ayat lainnya yang menggunakan bentuk jamak, *mahrûmûn* (مَحْرُوْمُوْن) yang terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 dan QS. Al-Qalam [68]: 27 mengacu pada arti 'tidak memperoleh hasil dari apa yang ditanam'. QS. Al-Wâqi'ah [56]: 67 merupakan rangkaian dari ayat sebelumnya yang merupakan iktibar yang diberikan oleh Allah yang ditujukan kepada orang yang tidak percaya adanya kebangkitan setelah mati. Salah satu iktibar yang dikemuka-

Majâlis

kan di situ adalah proses pertumbuhan tanaman. Allah menegaskan bahwa Dialah yang menumbuhkan tanaman yang mereka tanam, (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 64–67). Dengan menyadari bahwa bukanlah manusia yang kuasa di dalam hal itu; akan tetapi, Allahlah satu-satunya yang menguasainya maka demikianlah halnya kebangkitan makhluk setelah mengalami kehancuran, meskipun manusia tidak mampu menjangkaunya; namun, Allah Maha Kuasa untuk itu.

Selanjutnya QS. Al-Qalam [68]: 27 juga merupakan rangkaian dari ayat-ayat sebelumnya yang memberikan tamsil (perumpamaan) terhadap orang-orang kafir yang telah ditimpakan cobaan sebagaimana cobaan yang ditimpakan kepada pemilik kebun, ketika mereka bersumpah (memastikan, tanpa bersandar kepada Allah) bahwa mereka sungguh-sungguh akan memetik hasilnya di pagi hari dan mereka tidak akan menyisihkan hak fakir miskin. Allah telah mendatangkan malapetaka ketika mereka sedang tidur dengan menjadikan kebun itu hancur (hangus terbakar) sehingga kelihatan hitam seperti malam yang gelap gulita. Pada pagi harinya, mereka berangkat sembunyi-sembunyi supaya tidak dilihat oleh orang-orang miskin dengan maksud agar mereka dapat memetik hasil kebunnya tanpa diberikan kepada orang-orang miskin tersebut. Tatkala mereka melihat kebun itu, mereka berkata, "sesungguhnya kita benar-benar orang yang sesat jalan." Di dalam arti mereka mengira itu bukan kebunnya dan mereka hanya salah jalan; namun, ketika mereka yakin bahwa itu benar-benar adalah kebunnya maka mereka pun berkata *bal nahnu mahrûmûn* (بَلْ نَحْنُ مَحْرُوْمُوْنَ = bahkan kita benar-benar *mahrûmûn* [sial]) sebagai tanda penyesalan dan kesedihan.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MAJÂLIS (مَجَالِس)

Kata *majâlis* (مَجَالِس) berarti 'majelis-majelis atau tempat-tempat duduk'. Kata ini adalah bentuk jamak dari *majlis* (مَجْلِس), berasal dari verba *jalasa* (جَلَسَ) yang berarti 'duduk'. *Jalasa* (جَلَسَ) pada mulanya dibentuk dari *al-jals* (الْجَلْسُ), 'tempat yang keras di tanah, tanah tinggi, bukit, batu besar yang biasa diduduki manusia'. Makna *jalasa* (جَلَسَ) pada mulanya berarti 'bermaksud menempati tempat yang keras di tanah untuk diduduki', kemudian lambat laun menunjuk pada 'duduk' secara umum.

Di dalam Al-Qur'an, kata *majâlis* (مَجَالِس) jamak dari *majlis* (مَجْلِس) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 11. Oleh Ath-Thabarsi dikatakan, *majâlis* (مَجَالِس) pada ayat tersebut dapat menunjuk pada majelis Nabi Muhammad saw. dan juga majelis-majelis zikir secara umum. Ayat yang memuat kata *majâlis* (مَجَالِس) ini menuntut umat Islam agar bersikap lapang dada, memberikan tempat duduk kepada orang-orang Muslim yang dihormati, yang belum kebagian tempat duduk dalam suatu majelis. Ayat ini turun berkenaan dengan sikap umat Islam di masa Nabi Muhammad saw. yang selalu ingin tempat duduknya berdekatan dengan tempat duduk Nabi. Ketika Nabi membawakan pengajian di serambi masjid, datang beberapa sahabat yang pernah ikut perang Badar, yang menyebabkan mereka yang duduk di dekat Nabi terpaksa berdiri karena menghormati para sahabat peserta Perang Badar, baik Muhajirin maupun Anshar. Mereka meminta kepada sejumlah hadirin itu agar mereka yang bukan *ahl Badr* (أَهْلُ بَدْرٍ = peserta perang Badar) agar memberikan tempat duduk pada mereka yang berdiri itu. Mereka yang disuruh itu menampakkan kekurangsenangan mereka karena sikap Nabi yang mengutamakan para sahabat dari peserta perang Badar. Kekurangsenangan itu dimanfaatkan oleh orang-orang munafik dengan berkata, "Bukankah kalian beranggapan bahwa Nabi bersikap adil terhadap semua orang. Demi Tuhan, ia telah berlaku tidak adil pada kalian." Ada beberapa orang yang mendapat tempat duduk dan senang berada di dekat Nabi, lalu disuruh berdiri dan tempat duduknya diberikan kepada orang lain. Melapangkan tempat untuk orang lain adalah

perbuatan mulia yang dapat menyebabkan Tuhan melapangkan tempat bagi mereka di dalam surga. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

MAJÎD (مَجِيد)

Kata *majîd* (مَجِيد) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *mîm, jîm,* dan *dâl,* yang makna dasarnya adalah *mencapai batas,* tetapi ia hanya digunakan untuk hal-hal baik dan terpuji lagi mulia. Kejayaan dan kemuliaan yang merupakan puncak kemenangan/keberhasilan dinamai *majd* (مَجْد). Unta yang makan hingga kenyang dinamai *majûd* (مَجُود).

Dalam Al-Qur'an, kata *majîd* ditemukan sebanyak empat kali, masing-masing dua kali sebagai sifat Allah (QS. Hûd [11]: 73 dan al-Burûj [85]: 15) serta dua kali pula sebagai sifat Al-Qur'an (QS. Qâf [50]: 1 dan al-Burûj [85]: 21). Tidak ada ayat selainnya yang menggunakan akar kata tersebut, walau dalam bentuk lain. Agaknya penyifatan Al-Qur'an sebagai *majîd* mengisyaratkan bahwa jalan meraih kejayaan *(al-majd)* adalah dengan mengikuti tuntunan-tuntunan Al-Qur'an *al-Majîd.*

Al-Qur'an yang merupakan kalam Ilahi telah mencapai puncak, sehingga bukan saja ada kalimat-kalimat yang berlebih atau berkurang tetapi juga tidak akan datang lagi petunjuk wahyu kepada manusia, karena Al-Qur'an telah mencapai puncak keindahan, serta batas akhir dari kehadiran wahyu-wahyu Ilahi.

Ar-Râzi mengemukakan bahwa sifat *al-Majîd,* mengandung dua hal pokok; yaitu kemuliaan yang sempurna dan keluasan dalam kebajikan.

Imam Ghazali dalam bukunya *Syarh Asmâ' al-Husnâ,* hanya mengetengahkan tiga baris penjelasan tentang sifat Allah ini. Menurutnya, *al-Majîd* adalah Yang mulia Dzat-Nya, Yang indah perbuatan-Nya dan Yang banyak anugerah-Nya. Sifat ini menurut Al-Ghazali menghimpun makna-makna yang terkandung pada sifat-sifat *al-Jalîl* (جَلِيل), *al-Wahhâb* (الْوَهَّاب), dan *al-Karîm* (الْكَرِيم). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MAJNÛN (مَجْنُوْن)

Kata *majnûn* (مَجْنُوْن) disebut sebelas kali di dalam Al-Qur'an. Secara etimologis, kata ini berasal dari kata *janana* (جَنَنَ) yang pada mulanya berarti 'tertutup'. Dari kata ini terbentuk berbagai kata lain, seperti *janîn* (جَنِيْن), yaitu 'anak yang masih di dalam kandungan' karena ia masih tertutup oleh perut ibunya. *Jinn* (جِنّ), yaitu 'makhluk halus' karena hakikatnya makhluk ini tidak diketahui atau karena wujudnya tertutup bagi pandangan mata kepala manusia. Kebun yang dipenuhi tumbuh-tumbuhan sehingga menutupi pandangan mata dinamai *jannah* (جَنَّة). Surga juga dinamai *jannah* (جَنَّة) karena hakikatnya tertutup bagi pengetahuan manusia karena di sana terdapat hal-hal yang tidak pernah terlihat oleh mata, terdengar oleh telinga, serta terjangkau oleh pemikiran manusia. Dari sinilah seorang yang tidak waras/gila dinamai *majnûn* (مَجْنُوْن) karena akalnya tertutup untuk berpikir. Makna yang terakhir inilah yang dimaksud oleh Al-Qur'an dengan kata *majnûn* (مَجْنُوْن). Rasul-rasul yang menjadi sasaran cemoohan orang-orang kafir dengan menggunakan kata *majnûn* (مَجْنُوْن) ialah [1] Nabi Nuh (QS. Al-Qamar [54]: 9), [2] Nabi Musa (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 27), dan [3] Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Hijr [15]: 6).

Setiap Al-Qur'an menyebut kata *majnûn* (مَجْنُوْن) selalu digunakan sebagai ucapan cemoohan terhadap rasul Allah dan cemoohan itu selalu berasal dari orang-orang yang tidak membenarkan ayat-ayat Allah. Sebagai ungkapan cemoohan, kata tersebut digunakan tidak dengan arti yang sebenarnya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

MAJÛS (مَجُوْس)

Majûs (مَجُوْس) adalah bentuk jamak dari *majûsî* (مَجُوْسِي) yang artinya 'orang-orang yang menganut agama Majusi', dan agamanya disebut *majûsiah* (مَجُوْسِيَّة). Di dalam *Lisânul-'Arab* dijelaskan bahwa menurut satu versi, *majûs* (مَجُوْس) adalah nama satu generasi yang dikenal atau nama satu kabilah. Menurut versi lain, *majûs* (مَجُوْس) di dalam bahasa Persia adalah nama orang, yaitu *minj kusy* yang artinya 'orang yang

Majûs

kecil kedua telinganya'. Ia adalah orang yang pertama menganut agama Majusi dan mendakwahkannya kepada orang lain. Nama ini kemudian diarabkan dan Imruul Qais pun telah menggunakannya di dalam syairnya dengan ungkapan *ka nâri majûs* (كَنَارِ مَجُوْس = seperti api orang-orang Majusi). Ungkapan ini menunjukkan adanya praktik pemujaan api yang dilakukan oleh orang-orang Majusi.

Penganut Majusi meyakini kesucian api

Di dalam Al-Qur'an kata *majûs* (مَجُوْس) ditemukan sekali, yaitu pada QS. Al-Hajj [22]: 17. Ayat ini berbicara tentang pengelompokkan manusia dari sudut keyakinan agamanya, yaitu orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi dan Kristen, orang musyrik, dan orang-orang Sabi'in serta Majusi. Tiga kelompok pertama jelas statusnya; orang Mukmin memercayai risalah Nabi Muhammad dan Al-Qur'an, orang Yahudi dan Kristen sebagai *ahlul-kitâb* mengakui Nabi Musa dan Isa serta kitab Taurat dan Injil, sedangkan orang musyrik adalah penyembah berhala. Sementara itu, orang-orang Sabi'in dan Majusi tidak memunyai status sejelas itu. Para ulama berbeda pendapat tentang keduanya. Mayoritas memandang keduanya tidak termasuk ahli Kitab dan minoritas memasukkan/memperlakukannya sebagai ahli Kitab.

Menurut Ath-Thabathabai, Majusi dikenal sebagai orang-orang yang beriman kepada Zardasyt dan Kitab Suci Avesta. Namun, tentang sejarah dan masa munculnya sangat tidak jelas, seolah-olah beritanya terputus. Mereka kehilangan kitab itu ketika Alexander Yang Agung menguasai Iran. Kemudian, penulisannya diperbarui pada masa raja-raja Sasan. Karena itu, sulit menemukan mazhab mereka yang sebenarnya. Hanya saja, satu hal yang dapat diterima, mereka mengakui adanya dua kodrat bagi pengaturan alam ini, yaitu kodrat kebaikan dan kodrat kejahatan, *yazdan* dan *ahriman* atau cahaya dan kegelapan. Mereka meyakini kesucian api serta mendekatkan diri kepada malaikat dengan tidak membuat berhala sesembahan. Mereka memunyai kuil-kuil api di Iran, Cina, India, dan tempat lain. Ath-Thabari menjelaskan bahwa orang-orang Majusi adalah orang-orang yang memuliakan api dan melakukan kebaktian kepadanya. Asy-Syahrastani juga menjelaskan keyakinan dualisme di kalangan Majusi yang mengakui adanya dua kodrat yang keduanya mengatur dan *qadîm* (قَدِيْم = tidak berpermulaan). Namun, menurut dia, orang-orang Majusi asli meyakini bahwa kedua kodrat tersebut tidak mungkin *qadîm* (قَدِيْم = tidak berpermulaan); wujud cahaya adalah tanpa permulaan dan wujud kegelapan diciptakan. Sementara itu, Ar-Razi menerangkan bahwa orang-orang Majusi adalah pengikut *mutanabbî* (مُتَنَبِّى = orang yang mengklaim kenabian), bukan nabi yang sebenarnya.

Muhammad Rasyid Ridha menyebutkan pendapat mayoritas ulama yang memandang orang-orang Majusi diperlakukan sebagai Ahli Kitab dalam kewajiban membayar *jizyah* (جِزْيَة = pajak yang diambil dari non-Muslim) saja. Imam Abu Saur (sahabat Imam Syafi'i) memandang mereka sebagai Ahli Kitab. Di dalam kitab *Al-Farq bainal-Firaq* karya Al-Baqhdadi dijelaskan bahwa orang-orang Majusi mengklaim kenabian Zardasyt. Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha sendiri termasuk orang yang memandang Majusi sebagai Ahli Kitab. Ia mengemukakan alasan bahwa sebutan musyrik tidak digunakan

bagi Majusi. Al-Qur'an menyebutkan orang-orang musyrik satu jenis dan Ahli Kitab satu jenis yang lain dengan cara menghubungkan keduanya dengan (*'athf* = عَطْفٌ). Cara ini mengakibatkan adanya perbedaan antara keduanya. Bahkan, di dalam Al-Qur'an dibedakan antara Yahudi dan Nasrani (QS. Al-Hajj [22]: 17 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 82) sebagaimana antara Sabi'in dan Majusi (QS. Al-Hajj [22]: 17). Pengertian yang segera tertangkap dari kata *musyrikîn* (مُشْرِكِيْنَ) pada masa turunnya Al-Qur'an adalah orang-orang musyrik Arab sendiri. Mereka tidak memiliki kitab dan tidak pula memiliki sesuatu yang menyerupai kitab. Bahkan, mereka adalah orang-orang yang tidak dapat menulis dan membaca.

Menurut Ridha, Sabi'in dan Majusi memiliki kitab yang mereka yakini sebagai kitab suci. Hanya saja, masanya sudah jauh berlalu sehingga bentuk asli kitab itu tidak diketahui lagi. Tidak jauh dari kemungkinan pula bahwa pembawa kitab tersebut adalah rasul. Tuhan menyatakan bahwa tidak pernah ada satu umat pun tanpa seseorang yang bertugas memberi peringatan. Pemujaan berhala berkembang di kalangan mereka karena jauhnya masa mereka dari masa para nabi. Hal ini bisa terjadi sebagaimana yang terjadi di kalangan Ahli Kitab (QS. Al-Hadîd [57]: 16).

Selanjutnya, jika Majusi dipandang sebagai Ahli Kitab—sebagaimana yang dikemukakan Ridha—maka hukum makanan dan perkawinan dengan perempuan-perempuan mereka sama dengan Ahli Kitab yang lain. Menurut mayoritas ulama, makanan Ahli Kitab halal dan perempuan-perempuan mereka boleh dinikahi, sedangkan minoritas ulama tidak membolehkannya.

❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

MAKÂNAH (مَكَانَة)

Kata *makânah* (مَكَانَة) disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-An'âm [6]: 135, QS. Hûd [11]: 93, QS. An-Nûr [24]: 121, QS. Az-Zumar [39]: 39, dan QS. Yâsîn [36]: 67.

Kata-kata lain yang seakar dengan *makânah* (مَكَانَة) yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah:

a. *Makkana* (مَكَّنَ) sebagaimana terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 21 dan QS. Al-Kahfi [18]: 84;
b. *Amkana* (أَمْكَنَ) sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 71; dan
c. Kata *makîn* (مَكِيْن) seperti di dalam QS. Yûsuf [12]: 54 dan QS. At-Takwîr [81]: 20.

Bentuk verba (*fi'il* [فِعْل]) dari kata *makânah* (مَكَانَة) adalah *makuna* (مَكُنَ) yang berarti *menjadi orang yang berkedudukan tinggi*, seperti tersebut dalam kalimat *makuna fulan 'inda an-nâsi makânah* (مَكُنَ فُلَانٌ عِنْدَ النَّاسِ مَكَانَة = Fulan menjadi orang yang memunyai kedudukan tinggi di masyarakat). Di dalam konteks kalimat di atas *makânah* (مَكَانَة) berarti *kedudukan yang tinggi*.

Arti lain dari kata *makânah* (مَكَانَة) adalah *kehati-hatian* dan *kewibawaan* (*at-tu'adah* = التُّؤَدَة) seperti dalam kalimat *imsyi 'alâ makânatik* (إِمْشِ عَلَى مَكَانَتِكَ) yang artinya *berjalanlah dengan penuh kehati-hatian dan kewibawaan.*

Di samping itu, Al-Ashfahani menyamakan arti *makânah* (مَكَانَة) dengan arti *makân* (مَكَان) yaitu, menurut ahli bahasa, tempat yang memuat sesuatu, atau, menurut ahli ilmu kalam, tempat untuk meletakkan sesuatu (*al-hawiy* = الْهَوِي) yang sesuai dengan benda yang diletakkan di dalamnya (*al-mahwiy* = الْمَهْوِي) sebagaimana makna *makân* (مَكَان) yang terkandung dalam QS. Thâhâ [20]: 58 ... *makânan suwâ* (مَكَانًا سُوًى = tempat yang datar) karena—sesuai dengan konteks ayat ini—memang tempat yang datarlah yang sesuai untuk mengadakan pertunjukan pertandingan di antara tukang sihir Firaun dan Nabi Musa as. Adapun At-Thabathabai membedakan *makânah* (مَكَانَة) dengan *makân* (مَكَان). Menurutnya, *makânah* (مَكَانَة) berarti *kedudukan* atau *nilai* yang keduanya bersifat abstrak, sedangkan *makân* (مَكَان) berarti *tempat* atau *ruangan* yang keduanya bersifat fisik atau konkret.

Al-Maraghi menyebutkan, bahwa kata *makânah* (مَكَانَة) di dalam ayat ... *I'malû 'alâ makânatikum...* (اِعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ) berarti *kondisi* atau *cara* sehingga ungkapan itu diartikan *berbuatlah kalian sesuai dengan kondisi dan cara kalian,*

Muhammad Ismail Ibrahim, pengarang

Makhmashah

kitab *Mu'jam al-Alfâzh al-Qur'âniyyah*, tampaknya sejalan dengan Az-Zamakhsyari dalam mengartikan kata *makânah* (مَكَانَة). Keduanya menegaskan, bahwa *makânah* (مَكَانَة) berarti 'kemampuan maksimal' (*aqshâ al-mustathâ'* = أَقْصَى الْمُسْتَطَاع). Di dalam pengertian ini, makna ayat *"... i'malû 'alâ makânatikum* (اِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ)" adalah *"berbuatlah kalian semaksimal mungkin"*.

Hal jelas yang bisa ditarik dari kelima arti *makânah* (مَكَانَة) di atas, tampaknya, adalah makna *sesuatu yang kokoh*. Arti *makânah* (مَكَانَة) yang pertama, yaitu *kedudukan yang tinggi*, mengandung arti *posisi yang kokoh*. Arti *makânah* (مَكَانَة) yang kedua, yaitu *kehati-hatian* dan *kewibawaan*, mengandung arti *kondisi jiwa yang kokoh*. Arti ketiga, yaitu *tempat*, mengandung makna *barang yang kokoh yang mampu memuat sesuatu*. Arti keempat, yaitu *kondisi atau cara*, mengandung makna *situasi dan gaya yang kokoh pada seseorang yang sulit diubah karena sudah menjadi tradisi yang mengakar*. Adapun arti kelima, yaitu *kemampuan maksimal*, mengandung arti *semangat yang kuat/kokoh untuk melakukan yang terbaik*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *makânah* (مَكَانَة) digunakan di dalam dua konteks, yaitu konteks ancaman dan konteks celaan atau kecaman. *Makânah* (مَكَانَة) yang digunakan di dalam konteks ancaman, bisa dilihat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 135, QS. Hûd [11]: 93, QS. An-Nûr [24]: 121, dan QS. Az-Zumar [39]: 39 yaitu *"... i'malû 'alâ makânatikum innî 'âmil...* (اِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ = berbuatlah kalian sesuai dengan cara dan kondisi kalian [syirik dan kufur], aku pun akan berbuat sesuai dengan kondisi dan caraku [iman dan tauhid])". Penjelasan tentang akan adanya siksaan yang terdapat di dalam lanjutan ayat, menambah tegasnya ancaman tersebut. Penggunaan kata *makânah* (مَكَانَة) di dalam konteks celaan bisa dilihat di dalam QS. Yâsîn [36]: 67. ❖ *Ahmad Dardiri* ❖

MAKHMASHAH (مَخْمَصَة)

Kata *makhmashah* (مَخْمَصَة) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 dan QS. At-Taubah [9]: 120. Sebagaimana dikatakan oleh Al-Raghib Al-Ashfahani, *makhmashah* (مَخْمَصَة) berarti 'kelaparan yang menyebabkan perut melilit akibat kosongnya makanan yang biasa mengisinya dan dicernanya'. Pada mulanya, *makhmashah* (مَخْمَصَة) berarti 'ketersembunyian atau mengecilnya perut'. Hal ini bisa disebabkan oleh fisik yang kurus dan bisa juga disebabkan oleh kelaparan. Kemudian, kata tersebut diartikan sebagai 'kelaparan itu sendiri'.

Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5] kata *makhmashah* (مَخْمَصَة) atau kelaparan dinyatakan sebagai salah satu kondisi darurat yang menyebabkan munculnya *rukhshah* (رُخْصَة = keringanan hukum), yaitu kebolehan memakan makanan yang selama ini dinyatakan haram, seperti bangkai, darah, dan babi. Tanpa keringanan itu, seseorang yang mengalami kelaparan akan melemah dan menurun kondisi fisiknya sehingga keadaan itu dapat mengancam jiwanya. Dengan demikian, keringanan hukum itu dimaksudkan untuk memelihara dan mempertahankan nyawa yang merupakan salah satu aspek dari *maqâshidusy-syar'iyyah* (مَقَاصِدُ الشَّرْعِيَّة). Oleh karena itulah maka dari QS. Al-Mâ'idah [5]: 3 ini muncul kaidah *adh-dharûrah tubîḥul-maḥzhûrât* (الضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ = darurat memperbolehkan hal-hal yang terlarang). Pembolehan tersebut dipersyaratkan tanpa adanya kesengajaan untuk memakan makanan yang haram sebagai suatu perbuatan dosa, misalnya ia memakannya melebihi kadar kebutuhan darurat. Sikap berlebihan dalam memakan merupakan petunjuk kesengajaan berbuat dosa. Atas dasar itu, muncul kaidah fiqih lainnya *mâ ubîḥa lidh-dharûrah yuqaddaru bi qadarihâ* (مَا أُبِيْحَ لِلضَّرُوْرَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا = Sesuatu yang diperbolehkan karena darurat disesuaikan dengan kadar kebutuhan).

Dengan demikian, tidak ada takaran yang pasti dan konkret untuk menjadi standar umum dalam menentukan jumlah makanan haram yang boleh dimakan dalam kelaparan.

Makhmashah (مَخْمَصَة) atau kelaparan sebagai keadaan darurat yang menyebabkan keringanan hukum tidaklah menghilangkan hukum asal sebagai hukum pokok atau *'azîmah* (عَزِيْمَة). Ia

Makhraj

bersifat sementara dengan kesementaraan penyebabnya. Oleh karena itulah, berkenaan orang kelaparan yang terpaksa memakan sesuatu yang haram, Allah menjanjikan ampunan kepadanya atau meniadakan dosa atas dirinya.

Selanjutnya *makhmashah* (مَخْمَصَة) di dalam QS. At-Taubah [9]: 120 digambarkan sebagai bagian dari perjuangan di jalan Allah yang diberi imbalan pahala oleh Allah karena ia tercatat sebagai amal saleh. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

MAKHRAJ (مَخْرَج)

Kata *makhraj* (مَخْرَج) adalah kata yang dapat termasuk ke dalam jenis *mashdar* (مَصْدَر = bentuk infinitif), jenis *ismul-makân* (إِسْمُ الْمَكَانِ = kata benda yang mengandung tempat), atau *ism al-zamân* (إِسْمُ الزَّمَان = kata benda yang mengandung arti waktu). Kata itu berasal dari *kharaja – yakhruju – khurûjan wa makhrajan* (خَرَجَ – يَخْرُجُ – خُرُوْجًا وَ مَخْرَجًا).

Ibnu Faris, di dalam bukunya *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah,* menyebutkan kata *kharaja* (خَرَجَ) sebagai kata kerja bentuk lampau yang memunyai dua arti denotatif. **Pertama**, 'tembus dari sesuatu' (*an-nafadz 'anisy-syay'* = النَّفَذُ عَنِ الشَّيْءِ), atau 'keluar'. **Kedua**, 'perbedaan/batas di antara dua warna', *ikhtilâfu laûnaîn* (إِخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ). Titik temu di antara kedua makna tersebut adalah masing-masing memunyai batas dan melampauinya. 'Keluar', berarti melampaui batas antara ruang bagian di dalam dan ruang bagian di luar dan dua warna berarti adanya batas yang jelas antara warna yang satu dengan warna yang lain.

Dari arti yang pertama timbul kata *al-kharâj* (الْخَرَاج) yang berarti 'pajak', 'upeti', atau 'cukai' (*al-itâwah* = الْإِتَاوَة). *Al-itâwah* (الْإِتَاوَة) disebut *al-kharâj* (الْخَرَاج) karena *al-itâwah* (الْإِتَاوَة) merupakan harta yang dikeluarkan oleh orang yang membayar pajak. Adapun yang dimaksud dengan *ikhtilâfu laûnaîn* (إِخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ) di dalam arti kedua ialah, 'mempunyai dua warna' seperti warna hitam dan putih. Sementara itu, Ibnu Manzhur menyebutkan arti *khurûj* (الْخُرُوْج = keluar) ialah *naqîdhud-dukhûl* (نَقِيْضُ الدُّخُوْلِ = antonim dari masuk).

Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah di dalam kamus *Mu'jamul-Wasîth* dan Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât Alfâdzil-Qur'ân,* menyebutkan makna *kharaja* (خَرَجَ) adalah *baraza min maqarrihî aw hâlihî* (بَرَزَ مِنْ مَقَرِّهِ أَوْ حَالِهِ = keluar/muncul dari tempat tinggalnya atau keadaannya).

Kata *kharaja* (خَرَجَ) dan turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 182 kali. Namun, hanya satu kali di dalam bentuk *makhraj* (مَخْرَج). Kata itu adalah kata benda yang mengandung makna tempat (*ismul-makân* = إِسْمُ الْمَكَانِ), disebut di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 2. Kata *makhraja* (مَخْرَج) di dalam ayat itu berarti 'jalan keluar', mungkin dari keadaan (*min hâlih/* مِنْ حَالِهِ) dan mungkin juga dari tempatnya (*min maqarrih/* مِنْ مَقَرِّهِ).

Di dalam memberikan penjelasan pada kata *makhrajâ* (مَخْرَجًا = jalan keluar) yang akan diberikan Allah swt. sebagai balasan bagi orang yang bertakwa seperti yang tersebut di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 2, timbul beberapa pendapat. Perbedaan pendapat itu tampaknya sebagai kelanjutan dari perbedaan persepsi tentang pengertian *yattaqi* (يَتَّقِ = takwa) yang muncul sebelum kata *makhraja* (مَخْرَجًا) sesuai dengan konteks pembicaraan. Demikian itu karena di antara *yattaqi* dan *makhraja* (مَخْرَجًا) di dalam ayat dimaksud terdapat keterkaitan yang erat (sebagai *ism syarth* = إِسْمُ شَرْطٍ dan *jawâb syarth* = جَوَابُ شَرْطٍ).

Iman Al-Qurthubi mengatakan bahwa maksud *man yattaqillâh* (مَنْ يَتَّقِ اللهَ) adalah orang yang bertakwa kepada Allah swt. dengan cara menjauhkan diri dari semua yang diharamkan Allah swt., tidak melampaui batas-batas yang telah ditetapkan Allah swt., dan menghormati serta melaksanakan syariat-syariat Allah swt. Adapun maksud *makhrajâ* (مَخْرَجًا) ialah 'jalan keluar dari kesulitan-kesulitan kehidupan' dan oleh Ath-Thabarsi ditambah dengan 'lepas dari kesulitan dunia dan akhirat'.

Di dalam suatu riwayat dari Ibnu Abbas, Asy-Syabi, dan Dahhâk, sebagai ditulis oleh Al-Qurthubi, Ath-Thabarsi, dan Khazin, *yattaqi* di dalam ayat tersebut berkaitan dengan talak,—persepsi ini muncul mungkin karena ayat itu

Makîn

terdapat di dalam QS. Ath-Thalâq [65]—sehingga, *yattaqi* diartikan 'bertakwa di dalam rangka mentalak istri', yakni sesuai dengan prosedur dan petunjuk syariat. Dengan demikian jika terjadi penyesalan masih ada jalan keluarnya (*makhraja*), yaitu rujuk, selama masih di dalam masah iddahnya.

Adapun menurut pendapat lain, *yattaqi* berarti 'bertakwa dalam rangka mencari rezeki' (*fir-rizq* = فِى الرِّزْقِ) dan *makhrajâ* (مَخْرَجًا) diartikan sebagai 'jalan keluar dari kesulitan dengan memberikan kecukupan'. Pengertian semacam ini didukung oleh latar belakang turunnya ayat itu, yakni menyangkut laporan kepada Rasulullah saw. dari orang yang mendapatkan kesusahan atau kesulitan dalam hal mencari rezeki dan/atau kesusahan karena anaknya ditawan musuh.

❖ *Cholidi* ❖

MAKÎN (مَكِيْن)

Kata *makîn* merupakan kata sifat dari *makuna – yamkunu – makânah* (مَكُنَ – يَمْكُنُ – مَكَانَةً) yang artinya bermuara pada: 'agung, terhormat, dan kokoh.' Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *makîn* berarti kedudukan atau posisi, yakni posisi tinggi dan terhormat. *Makîn* juga berkonotasi *makân* (مَكَان) yang berarti 'tempat yang memuat sesuatu', yaitu tempat yang kuat dan kokoh.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mâkin* (مَكِيْن) digunakan sebanyak empat kali; masing-masing pada QS. Yûsuf [12]: 54; QS. Al-Mukminûn [23]: 13; QS. Al-Mursalât [77]: 21; dan QS. At-Takwîr [81]:20. Kata lain yang seakar dengan *makîn*, seperti *makkana* (مَكَّنَ) di dalam berbagai bentuknya dan *amkana* (أَمْكَنَ) dijumpai tidak kurang dari 14 kali, tersebar di dalam 12 surat. Baik *makkana* (مَكَّنَ) maupun *amkana* (أَمْكَنَ) digunakan di dalam Al-Qur'an dengan konotasi yang kurang lebih sama, yaitu menempatkan atau memberikan kedudukan dan kekuasaan tertentu.

Dalam penggunaannya, *makîn* (مَكِيْن) dijadikan sebagai sifat malaikat Jibril, sifat Nabi Yusuf, dan sifat tempat yang kokoh (rahim ibu). Kaitannya dengan Jibril, Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa Jibril dipercaya mengemban kedudukan terhormat sebagai penyampai wahyu karena ia adalah malaikat mulia dan tepercaya, di samping karena wahyu Al-Qur'an itu berasal dari Allah swt.dan diturunkan kepada seorang Rasul yang tepercaya pula. (QS. At-Takwîr [81]: 19-20)

Senada dengan kedudukan terhormat Jibril, Nabi Yusuf juga diprofilkan Al-Qur'an sebagai seorang yang berkedudukan tinggi dan tepercaya dalam sistem sosial dan politik di Mesir pada masanya. Ia diangkat menjadi salah seorang pejabat yang tepercaya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa *makîn* yang dipercayakan Raja Mesir itu karena ia seorang yang cakap dalam mengemban tugas dan ahli dalam bidangnya. (QS. Yûsuf [12]: 54-55).

Sementara itu, ketika *makîn* disifatkan kepada *"qarâr"*, ia berarti 'kokoh'. Penggunaan kata ini terkait dengan salah satu proses penciptaan manusia, yaitu pembuahan dan kehamilan atau penempatan janin di dalam kandungan yang kokoh. (QS. Al-Mukminûn [23]: 12-14).

Menurut pakar biologi kedokteran, *"qarârum-makîn"* (قَرَارٌ مَكِيْنٌ) adalah dinding rahim, karena di balik dinding itulah janin yang terbentuk melalui pembuahan (pertemuan sperma dan ovum) berevolusi dan terpelihara dengan baik.

Sesuai dengan namanya, "rahim" yang seakar dengan kata dari *rahmat*, yaitu kasih sayang memang sumber kasih sayang. Betapa tidak! Melalui dinding rahim dan plasenta, janin bukan saja mendapat perlindungan paripurna, melainkan juga mendapat saripati makanan, oksigen, dan hubungan kasih sayang dengan ibu yang mengandung. Di sinilah letak kekokohan rahim ibu, yang menjadi tempat tepercaya dan paling aman bagi janin untuk tumbuh dan berkembang selama kurang lebih sembilan bulan sepuluh hari. (QS. Al-Hajj [22]: 5).

Ayat tersebut sejalan dengan firman Allah yang lain (QS. Al-Mursalât, [77]: 20-22). Menurut Ath-Thabathabai, rahim memang merupakan tempat yang kokoh yang memungkinkan sperma

tidak hilang dan rusak, sehingga ia dapat membuahi sel telur wanita. Jika terjadi pembuahan maka selama di dalam kandungan, "tempat yang kokoh" itu sangat berperan dalam pembentukan daya-daya atau potensi-potensi, seperti intelektual, spritual, sosial, fisik, dan psikis bagi janin yang akan lahir.

Dengan demikian, penggunaan kata *makîn* (مَكِيْن) di dalam Al-Qur'an terkait dengan kedudukan tepercaya yang diemban malaikat Jibril sebagai penyampai wahyu Al-Qur'an, kedudukan terhormat manusia (Nabi Yusuf) sebagai menteri di dalam sistem sosial politik karena kemampuan intelektual dan profesionalnya, dan kedudukan mulia seorang ibu yang penuh kasih sayang mengandung janin di dalam ruang kehidupan yang terpelihara, aman, dan penuh rahmat dalam rentang waktu tertentu (kurang lebih sembilan bulan sepuluh hari) yang terhormat, berat, dan melelah-payahkan. ❖ *Muhbib* ❖

MAKR (مَكْر)

Penggunaan kata *makr* (مَكْر), dengan variasi bentuknya di dalam Al-Qur'an, ada 43 kali.

Di dalam bahasa Arab, kata *makr* (مَكْر) digunakan paling tidak dalam empat arti. Arti pertama adalah 'tipu muslihat', kedua adalah 'celupan merah', ketiga adalah 'siraman', dan keempat adalah 'keindahan betis karena berbentuk bulat'.

Hal yang dapat dikemukakan dari keempat arti *makr* (مَكْر) di atas adalah 'pengalihan perhatian orang dari esensi sesuatu kepada sisi luarnya sehingga kesadaran orang tersebut terhadap esensi sesuatu tadi menjadi hilang'.

Adapun arti *makr* (مَكْر) yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah arti yang pertama, yaitu tipu muslihat atau rencana tersembunyi yang membawa si tertipu kepada kondisi yang tidak diduga.

Al-Raghib Al-Ashfahani memilah *makr* (مَكْر) menjadi dua macam, yaitu *al-makrul-madzmûm aw al-makrus-sayyi'* (اَلْمَكْرُ الْمَذْمُوْمُ أَوْ الْمَكْرُ السَّيِّءُ) dan *al-makrul-mahmûd aw al-makrul-hasan* (اَلْمَكْرُ الْمَحْمُوْدُ أَوْ الْمَكْرُ الْحَسَنُ). *Al-makrul-madzmûm* (اَلْمَكْرُ الْمَذْمُوْمُ) adalah 'tipu muslihat yang dilakukan untuk maksud yang jahat atau hina'. Menurut Muhammad Abduh, jenis inilah yang biasa dimaksud dengan kata *makr* (مَكْر) karena orang yang merencanakan sesuatu yang menyenangkan dan bermanfaat hampir tidak perlu menyembunyikannya. Di antara surat Al-Qur'an yang memuat *al-makr* (اَلْمَكْر) jenis ini adalah QS. Fâthir [35]: 43, QS. An-Nahl [16]: 30, dan QS. An-Naml [27]: 51.

Adapun *al-makrul-mahmûd* (اَلْمَكْرُ الْمَحْمُوْدُ) adalah tipu muslihat yang dilakukan untuk maksud yang baik dan mulia. Di dalam kaitan ini, Muhammad Abduh berkata, "Kalaulah ada tipu muslihat yang bertujuan untuk kebaikan maka pelakunya adalah Allah swt." Tipu daya Tuhan untuk mengangkat Nabi Yusuf menjadi pemimpin besar, mulai dari penjeblosan Yusuf ke dalam sumur sampai penjeblosannya ke dalam penjara, tampaknya bisa dijadikan contoh untuk *al-makr* (اَلْمَكْر) jenis ini. Meskipun begitu, bukan tidak mungkin *al-makrul mahmûd* (اَلْمَكْرُ الْمَحْمُوْدُ) ini dilakukan oleh manusia bila kondisi menuntut digunakannya cara tersebut. Di antara kondisi yang menuntut penggunaan *al-makr* (اَلْمَكْر) jenis ini adalah jika 'orang yang menjadi sasaran tipu muslihat' atau *al-mamkûr bih* (اَلْمَمْكُوْرُ بِهِ) adalah orang yang bodoh sehingga dikhawatirkan kalau sampai mengetahui rencana tipuan yang dimaksudkan untuk kebaikan dirinya, ia akan merusak rencana tersebut karena kebodohannya. Di dalam kondisi seperti ini, pihak yang ingin memberikan kebaikan kepadanya atau *al-mâkir* (اَلْمَاكِر) dituntut untuk membuat tipu daya yang tidak boleh diketahui oleh *al-mamkûr bih* (اَلْمَمْكُوْرُ بِهِ) sebelum ia mendapatkan kebaikan yang dimaksud.

Yang dirasa ganjil dalam kaitan *makr* (مَكْر) ini adalah penisbatan *makr* (مَكْر) kepada Allah (*isnâdul-makri ilallâh* = إِسْنَادُ الْمَكْرِ إِلَى اللهِ). Karena arti aslinya adalah tipu muslihat untuk mencelakakan orang, *makr* (مَكْر) tidak bisa dinisbatkan kepada Allah kecuali dalam bentuk penyerupaan (*al-musyâkalah* = اَلْمُشَاكَلَة) yang maksudnya, apa

yang dilakukan Allah itu hanyalah menyerupai *makr* (مَكْر), tetapi sebenarnya bukanlah *makr* (مَكْر). Demikian penjelasan Abus-Su'ud di dalam tafsirnya.

Di dalam menafsirkan ungkapan *makrullâh* (مَكْرُ اللهِ) timbul beberapa pendapat. Di antaranya, pendapat Ibnu Asir yang menegaskan bahwa *makrullâh* itu penimpaan bencana pada 'musuh-musuh-Nya' (*a'dâ'uh* = أَعْدَائُهُ) bukan kepada 'kekasih-kekasih-Nya' (*auliyâ'uh* = أَوْلِيَائُهُ). Pendapat lain mengatakan bahwa *makrullâh* maksudnya, Allah membiarkan hamba-Nya meningkatkan intensitas ketaatan kepada-Nya sehingga timbul dugaan bahwa ketaatan tersebut diterima oleh Allah padahal sebenarnya ditolak. Di samping itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa *makrullâh* adalah balasan Allah. Jadi, ayat *wa makarû wa makarallâh* (وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللهُ) harus dipahami bahwa tipu daya orang-orang kafir Bani Israil untuk membunuh Nabi Isa, sebagaimana yang terkandung dalam konteks kata *makarû*, adalah perbuatan jahat. Adapun tipu daya Allah dengan menimbulkan kemiripan rupa Nabi Isa pada wajah salah seorang di antara orang-orang kafir Bani Israil, sebagaimana yang terkandung dalam konteks kata *makar Allah*, bukanlah perbuatan jahat karena merupakan balasan Allah atas kejahatan mereka. Demikian Ath-Thabarsi menjelaskan makna *makrullâh* di dalam *Majma'ul-Bayân*-nya. ❖ *Ahmad Dardir* ❖

MAKTÛB (مَكْتُوْب)

Kata *maktûb* (مَكْتُوْب) merupakan kata benda yang sudah ditetapkan kedudukannya sebagai objek (*ismul-maf'ûl* = إِسْمُ الْمَفْعُوْلِ). Ibnu Faris, pengarang *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah*, menyebutkan kata tersebut berasal dari *kataba – yaktubu – katban wa kitâban wa kitâbatan* (كَتَبَ – يَكْتُبُ – كَتْبًا وَ كِتَابًا وَ كِتَابَةً). Kata *katban* (كَتْبًا) menunjukkan pengertian *jam'usy syaî' ilâ syaî'* (جَمْعُ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ = himpunan/perkumpulan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain). Di dalam *Mu'jamul Wasith* disebutkan *kataba* adalah *dhammul hurûf ba'dhuhâ ilâ ba'dhin bil-khaththi* (ضَمُّ الْحُرُوْفِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِالْخَطِّ = mengga-bungkan/menyambungkan satu huruf dengan huruf yang lain dengan cara menulisnya). Oleh karena itu, *ash-shuḥuful-majmû'ah* (الصُّحُفُ الْمَجْمُوْعَة = kumpulan dari lembaran-lembaran) yang berisikan tulisan-tulisan yang berupa rangkaian huruf-huruf dinamakan *al-kitâb* (الْكِتَاب) yang lazim disebut dengan kata 'buku' dalam bahasa Indonesia. Karena itu pula, dapat dipahami, mengapa di dalam buku-buku, terutama buku-buku klasik yang berbahasa Arab, ditemukan suatu judul besar kitab yang di bawahnya ada pasal-pasal sebagai sub-judul.

Sesuai dengan konteks pembicaraan, *al-kitâb* (الْكِتَاب) dapat berarti *al-fardh* (الْفَرْض = wajib, berpahala jika dikerjakan dan berdosa bila ditinggalkan) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 183, atau *al-ḥukm/al-itsbât/al-qadhâ'* (الْحُكْمُ/الإِثْبَاتُ/الْقَضَاءُ = sesuatu yang sudah ditetapkan/ditentukan/ diputuskan), seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 51, atau *al-wa'd* (الْوَعْد = janji), seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 21, QS. Al-Mujâdilah [58]: 21, atau *al-ḥatm* (الْحَتْم = terpatri) di dalam hal ini biasanya berkenaan dengan *qalb* (قَلْب = hati), terutama dalam kaitannya dengan iman atau kafir), seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 22, *al-'azîmah* (الْعَزِيْمَة = ketetapan hukum asal), atau QS. Al-Baqarah [2]: 178. Khusus untuk kata *al-kitâb* dan turunannya yang berarti *al-fardh* (الْفَرْض = wajib) senantiasa diikuti oleh kata penghubung yang berupa *'alâ* (عَلَى = *ḥarf jarr* atau kata depan) yang biasanya diterjemahkan dengan kata 'dibebankan atas' atau 'dibebankan kepada', seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 183, *...kutiba 'alaikumush-shiyâm...* (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ), sedangkan apabila *al-kitab* bermakna selain 'menulis' dan 'wajib' maka pada umumnya disertai *lam lil-milk* (huruf yang berarti 'milik'), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, *...wabtaghû mâ kataballâhu lakum...* (وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ = dan carilah apa-apa yang telah ditetapkan Allah untuk kamu...) atau *fî* (فِى) yang berarti 'pada' atau 'di', seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 22 yang berbunyi *...ulâ'ika kataba fî qulûbihimul-imân...* (...أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ... ...الإِيمَانَ = ... mereka itu adalah orang-orang yang

di dalam hatinya telah Allah patrikan keimanan...).

Meskipun banyak ragam makna yang mungkin terkandung di dalam kata *kitâb* dan turunannya, di antara makna yang satu dengan makna yang lain terdapat kaitan yang jelas dan erat, yaitu makna dasar yang berfungsi sebagai pengikatnya. Makna dasar dimaksud ialah 'berkumpul/berhimpun'. Ambil saja makna *fardhu* (فَرْض = wajib) sebagai misal; setiap yang diwajibkan Allah sudah tertulis, baik di dalam Al-Qur'an maupun di dalam hadits-hadits Rasulullah. Yang tertulis berarti telah tersambung di antara huruf yang satu dengan huruf yang lain dan dengan tersambungnya huruf-huruf tersebut berarti telah terhimpun atau terkumpul.

Di dalam Al-Qur'an kata *maktûban* (مَكْتُوْبًا) hanya disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 157, di dalam pembicaraan mengenai nama-nama Rasul yang telah tercantum (tertulis) di dalam kitab-kitab suci terdahulu, baik Taurat maupun Injil. Sementara itu kata turunan dari *kitâban* (كِتَابًا), selain *maktûban* (مَكْتُوْبًا), dengan berbagai arti diulang 318 kali sehingga jumlah semuanya menjadi 319 kali. Di antara jumlah pengulangan kata yang sedemikian banyaknya itu, bentuk *al-kitâb* (اَلْكِتَاب) (berbentuk *ma'rifah*/definitif dengan huruf *alif* dan *lam*) yang paling besar jumlahnya, yakni 230 kali.

Pada umumnya yang memiliki makna wajib berbentuk kata kerja bentuk lampau yang tidak disebutkan secara jelas pelakunya (*al-fi'lul-mâdhî al-mabnî lil-majhûl* = kata kerja bentuk pasif), yaitu *kutiba* (كُتِبَ = ditulis, diwajibkan). Hal ini dapat dilihat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 154, QS. Al-Baqarah [2]: 216, 246, dan QS. An-Nisâ' [4]: 77. Namun, bukan berarti setiap kata *kutiba* di dalam Al-Qur'an harus diartikan sebagai 'wajib' (*furida*); ada juga di antaranya yang berarti dicatat/ditulis seperti pada QS. At-Taubah [9]: 121 yang berbicara mengenai setiap amal kebaikan yang dilakukan oleh orang-orang yang beriman akan dicatat karena Allah akan memberikan balasan bagi para pelakunya. Tidak pula semua kata *kutiba* yang bermakna *furida* (فُرِضَ = diwajibkan) harus dilaksanakan secara langsung, tetapi harus dilihat dulu kata-kata yang terdapat sebelum dan sesudah ayat tersebut. Sebagai contoh ayat ...*kutiba 'alaikumul-qishâsh*... (...كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ... = ...diwajibkan atas kamu melaksanakan kisas...) tidak dapat dilaksanakan secara langsung karena di akhir ayat ada alternatif lain yang ditawarkan, yaitu membayar diyat jika dimaafkan oleh ahhli waris korban. Di sinilah tersirat makna *'azîmah* (عَزِيْمَة) pada kata *kutiba* sebagaimana yang dikemukakan di atas.

Sepanjang penelitian ini, ditemukan tema sentral dari ayat-ayat yang di dalamnya terdapat kata *kataba* (كَتَبَ) di dalam berbagai maknanya, yaitu 'hubungan' dan/atau 'keterkaitan'. Di bawah tema sentral tersebut terdapat beberapa subtema yang berbicara sekitar a) hubungan di dalam keluarga yang di dalam hal ini diwakili oleh hubungan suami-istri (QS. Al-Baqarah [2]: 180), b) hubungan politik, terutama mengenai persoalan wilayah dan peperangan (QS. An-Nisâ' [4]: 77 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 21), c) hubungan Allah dengan manusia atau keterkaitan manusia kepada Allah melalui iman, takwa, rahmat, dan lain-lain (QS. Al-An'âm [6]: 12), serta d) hubungan antar-manusia seperti qishash, zakat, utang piutang, dan jual beli (QS. Al-Baqarah [2]: 180 dan 282, QS. Âli 'Imrân [3]: 53). ❖ *Cholidi* ❖

MALÂ'IKAH (مَلاَئِكَة)

Penggunaan kata malaikat/*malâ'ikah* (مَلاَئِكَة) dalam bahasa Indonesia biasanya dianggap berbentuk tunggal, sama dengan kata ulama/*ulamâ'* (عُلَمَاء). Dalam bahasa Arab —dari mana kata-kata itu berasal— keduanya merupakan bentuk jamak dari kata *malak* (مَلَك) untuk *malaikat* dan *'âlim* (عَالِم) untuk *ulama*. Ada ulama yang berpendapat, bahwa kata *malak* terambil dari kata *alaka* (أَلَكَ) *malakah* (مَلَكَة) yang berarti *mengutus* atau *perutusan /risalah*. Malaikat adalah utusan-utusan Tuhan untuk berbagai fungsi. Al-Qur'ân menyatakan:

Malâ'ikah

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

"Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing ada yang dua, tiga, dan empat. Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya, Allah Mahakuasa atas segala sesuatu." (QS. Fâthir [35]: 1).

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *malak* terambil dari kata *la'aka* (لَأَكَ) yang berarti *menyampaikan sesuatu*. *Malak/Malaikat* adalah makhluk yang menyampaikan sesuatu dari Allah swt.

Kalangan agamawan berbeda pandangan dalam memberikan pengertiannya. Banyak ulama berpendapat, bahwa malaikat adalah Makhluk halus yang diciptakan Allah dari cahaya yang dapat berbentuk dengan aneka bentuk, taat mematuhi perintah Allah, dan sedikit pun tidak pernah membangkang.

Mantan Mufti Mesir, yang kini menjabat Pemimpin Tertinggi Al-Azhar, Muhammad Sayyid Thanthawi, menulis dalam bukunya, Al-*Qishshah Fî Al-Qur'ân* (*Kisah-kisah dalam Al-Qur'ân*), bahwa: Malaikat adalah tentara Allah. Tuhan menganugerahkan kepada mereka akal dan pemahaman, menciptakan bagi mereka naluri untuk taat, serta memberi mereka kemampuan untuk berbentuk dengan berbagai bentuk yang indah dan kemampuan untuk mengerjakan pekerjaan-pekerjaan yang berat.

Bahwa mereka taat dan tidak membangkang dapat dimengerti karena memang banyak ayat Al-Qur'an yang menyatakan demikian, seperti firman-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan." (QS. At-Tahrîm [66]: 6).

Adapun malaikat tercipta dari cahaya, tidak ditemukan penjelasannya dari Al-Qur'ân. Berbeda dengan jin yang secara tegas dinyatakan oleh QS. Ar-Rahmân [55]: 15 bahwa ia diciptakan Allah dari bara api yang menyala. Informasi tentang asal kejadian malaikat diriwayatkan oleh Imâm Muslim, Ahmad, At-Tirmidzi, dan Ibn Mâjah melalui istri Nabi 'Âisyah ra. yang menyatakan bahwa Rasul saw. bersabda:

خُلِقَتْ الْمَلاَئِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ

"Malaikat diciptakan dari cahaya, jin dari api yang berkobar, dan Âdam (manusia) sebagaimana telah dijelaskan pada kalian."

Tidak diketahui dari cahaya apa ia diciptakan. Ada beberapa riwayat berbicara tentang hal ini, tetapi riwayat-riwayat tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan keshahihannya. Ada juga beberapa ulama yang berkecimpung dalam bidang tasawuf yang mengemukakan aneka analisa mengenai asal usul kejadian malaikat. Namun, penulis tidak mendapatkan dasar yang bersumber dari teks keagamaan atas uraian mereka. Karena itu tidak menguraikan atau mengomentarinya akan lebih bermanfaat.

Malaikat Ilahi sungguh banyak, tidak terhitung jumlahnya, kecuali oleh Allah sendiri. Dalam Al-Qur'an disebutkan angka-angka menyangkut malaikat-malaikat tertentu, tetapi kita hanya dapat berhenti pada bilangan itu, dan tidak mengetahui persis jumlahnya. Misalnya, ketika Allah menjelaskan tentang 'Arasy (singgasana Tuhan) kelak di kemudian hari, dinyatakan-Nya: (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ = *Pada hari itu, delapan malaikat menjunjung 'Arasy*

Malâ'ikah

Tuhanmu di atas (kepala) mereka). QS. Al-Hâqqah [69]: 17.

Apa makna kata *delapan* pada ayat ini? Delapan orang atau delapan barisan, sebab malaikat menyatakan dirinya sebagai makhluk-makhluk yang berbaris: (وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ = *Sesungguhnya, kami benar-benar bershaf-shaf (dalam menunaikan perintah Allah)*. QS. Ash-Shâffât [37]: 165.

Kalau delapan shaf, berapa banyak anggota setiap shaf? Ataukah kata delapan berarti amat sangat banyak melebihi banyaknya kata tujuh yang digunakan menunjuk arti banyak? Demikian juga malaikat-malaikat yang bertugas sebagai penjaga neraka. Allah menegaskan bahwa: *Di atasnya ada sembilan belas (malaikat penjaga)*. QS. Al-Muddatstsir [74]: 30. Apakah sembilan belas itu personilnya, para komandan, atau barisannya? Tidak dapat dipastikan, hanya Allah yang tahu haikatnya.

Dari Al-Qur'ân dan as-Sunah ditemukan banyak keterangan tentang ciri, sifat, dan kemampuan malaikat, antara lain:

1) Mampu berbentuk sebagai manusia

Dari Al-Qur'ân ditemukan sekian ayat yang menjelaskan bahwa malaikat mengambil bentuk manusia. Nabi Ibrâhîm as. pernah dikunjungi oleh malaikat berbentuk manusia. Ketika itu, beliau menghidangkan makanan buat mereka sambil berkata: *Silakan makan*! (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 27), (tetapi mereka tidak mau makan) sehingga Ibrâhîm merasa takut terhadap mereka. Mereka berkata: (لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ = *"Janganlah kamu takut" dan mereka memberi kabar gembira kepadanya dengan (kelahiran) seorang anak yang alim)*. QS. Adz-Dzâriyât [51]:28.

Nabi Lûth as. juga pernah dikunjungi oleh malaikat dalam bentuk manusia. Beliau sangat khawatir tamu-tamunya yang tampil sebagai pemuda-pemuda tampan diganggu oleh kaumnya yang melakukan praktik homoseksual (QS. Hûd [11]: 78-80).

Demikian juga Maryam, ibunda 'Îsâ as. pernah dikunjungi oleh malaikat Jibrîl dalam bentuk pria: (فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا = *Kami mengutus ruh Kami kepadanya, maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna)*. QS. Maryam [19]:17.

2) Tidak berjenis kelamin

Kaum musyrikin menduga, bahkan percaya, bahwa para malaikat berjenis kelamin wanita:

وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ

"Mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah, sebagai orang-orang perempuan. Apakah mereka menyaksikan penciptaan malaikat-malaikat itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan dimintai pertanggungjawaban." (QS. Az-Zukhruf [43]: 19).

Al-Qur'an menolak keyakinan tersebut antara lain dengan firman-Nya:

Tanyakanlah kepada mereka (orang-orang kafir Mekah): "Apakah untuk Tuhanmu anak-anak perempuan dan untuk mereka anak laki-laki, atau apakah kami menciptakan malaikat-malaikat berupa perempuan dan menyaksikan (nya). Ketahuilah bahwa sesungguhnya mereka dengan kebohongannya benar-benar mengatakan: 'Allah beranak.' Dan sesungguhnya, mereka benar-benar orang yang berdusta. Apakah tuhan memilih (mengutamakan) anak-anak perempuan daripada anak laki-laki? Apakah yang terjadi padamu? Bagaimana (caranya) kamu menetapkan? Maka, apakah kamu tidak memikirkan? Atau apakah kamu mempunyai bukti yang nyata?" (QS. Ash-Shâffât [37]: 149-156).

Demikian Allah membantah keyakinan mereka sekaligus membantah bahwa Allah tidak memilih atau mengutamakan jenis kelamin apa pun—baik wanita maupun pria—buat para malaikat. Tentu saja, kalau mereka tidak berjenis kelamin, mereka pun tidak memiliki nafsu seksual dan, dengan demikian, mereka tidak berhubungan seks dan tidak beranak cucu. Ini disepakati oleh ulama, demikian Imâm Fakhruddin ar-Râzi.

Malâ'ikah

3) Tidak makan dan minum

Di atas, ketika berbicara tentang kemampuan para malaikat yang dapat mengambil bentuk manusia, telah dikemukakan kisah Nabi Ibrâhîm as. yang menyuguhkan makanan buat mereka, tetapi mereka tidak menjamahnya. Dalam hadits ditemukan penjelasan bahwa jangankan makan, aroma beberapa jenis makanan pun sangat tidak disukai oleh para malaikat. Imâm Bukhâri dan Muslim meriwayatkan bahwa Nabi saw. melarang mereka yang "membawa" aroma bawang merah dan atau bawang putih untuk mendekat ke masjid. Demikian juga dengan aneka bau yang tidak menyenangkan.

4) Tidak jemu beribadah dan tidak juga letih

Makhluk yang tidak dianugerahi Allah syahwat seksual, tidak makan dan tidak juga minum itu, tentu saja, memiliki "kecenderungan" yang berbeda dengan kecenderungan manusia dan jin. Kecenderungan para makhluk yang tercipta dari cahaya itu adalah kecenderungan ruhani. Karena itu, aktivitas mereka kesemuanya berkisar pada pengabdian dan ibadah kepada Allah. Al-Qur'ân melukiskan keadaan mereka antara lain bahwa mereka:

لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan (QS. At-Tahrîm [66]: 6).

تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ ۚ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ

Hampir saja langit itu pecah dari sebelah atasnya (karena kebesaran Tuhan) dan malaikat-malaikat bertasbih serta memuji Tuhannya dan memohonkan ampun bagi orang-orang yang ada di bumi (QS. Asy-Syûrâ [42]: 5).

Ketika tidak mengetahui bagaimana mereka bertasbih dan memuji Tuhan, yang dapat kita katakan adalah bahwa bertasbih tidak terbatas pada ucapan, tetapi juga sikap dan perbuatan. Ada di antara mereka yang berdiri, ada yang rukuk, ada yang sujud, ada yang bertawaf mengelilingi Al-Bait Al-Ma'mur, dan ada juga yang bershalawat untuk Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Ahzâb [33]: 56). Serta ada juga yang beristighfar untuk orang-orang mukmin. Itu semua mereka lakukan tanpa jemu dan henti-hentinya: *Mereka selalu bertasbih malam dan siang tiada henti-hentinya* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20).

5) Tidak melakukan dosa

Agaknya, kalau pun kita tidak menemukan satu teks keagamaan yang jelas dan tegas menyatakan bahwa para malaikat tidak berdosa, sifat-sifat yang dikemukakan di atas cukup untuk menjadi dasar pembuktian. Bagaimana mereka dapat melakukan dosa, sedangkan faktor nafsu/syahwat yang sering kali mengantar makhluk kepada perbuatan dosa tidak mereka miliki? Bagaimana mereka dapat durhaka kepada Allah, sedangkan siang malamnya, mereka hanya beribadah kepada-Nya dan tanpa jemu? Bagaimana mereka dapat melangkah kepada pelanggaran perintah Allah, sedangkan mereka selalu takut kepada-Nya (QS. Ar-Ra'd 13]: 13).

6) Gagah

Al-Qur'ân menginformasikan bahwa malaikat Jibrîl *dzû mirrah* (QS. An-Najm [53]: 6). Kata *mirrah* dipahami oleh banyak ulama dalam arti *gagah*. Kalau Allah Swt. Yang Mahaindah itu telah menyifati sesuatu dengan indah, yakinlah bahwa keindahannya tidak dapat dilukiskan oleh kalimat-kalimat manusia. Dalam literatur hadits juga ditemukan informasi bahwa malaikat Jibrîl sering kali datang kepada Rasul saw. dalam bentuk seorang sahabat beliau yang gagah, yaitu Dihyah al-Kalby (w. 45H). Ada riwayat lain yang mengiformasikan kedatangan malaikat Jibrîl dalam bentuk manusia yang berpenampilan sangat agung, berambut rapi,

berpakaian putih bersih, datang bertanya kepada Rasul Saw. aneka pertanyaan dalam rangka mengajar para sahabat Nabi (HR Bukhâri dan Muslim). Demikian sekelumit sifat-sifat malaikat.

Dalam Al-Qur'ân, Allah swt. mengisyaratkan macam-macam malaikat, aneka kedudukannya, serta fungsi-fungsinya. Ini antara lain ditemukan dalam QS. Al-Mursalât [77]: 1-6. Di sana, Allah bersumpah dengan: *Demi malaikat-malaikat yang diutus untuk membawa kebaikan, dan malaikat-malaikat yang terbang dengan kencangnya, dan malaikat-malaikat yang menyebarkan rahmat (Tuhan) dengan seluas-luasnya, serta malaikat-malaikat yang membedakan antara yang* haq *dan batil dengan sejelas-jelasnya, dan malaikat-malaikat yang menyampaikan wahyu dalam rangka menolak dalih atau memberi peringatan.* Demikian enam ayat berturut-turut menguraikan lima kelompok malaikat dengan fungsi dan tugas yang berbeda-beda.

Pada awal QS. An-Nâzi'at (79), kembali Allah bersumpah dengan empat kelompok malaikat yaitu:

وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقًا · وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشْطًا · وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا

فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا · فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ·

"Demi (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan keras, dan (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan lemah-lembut, dan (malaikat-malaikat) yang turun dari langit dengan cepat, dan (malaikat-malaikat) yang mendahului dengan kencang, dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan (dunia)."

Dalam QS. Fâthir (35): 1 dijelaskan malaikat-malaikat mempunyai sayap; ada yang bersayap dua, atau tiga, dan empat, bahkan ada yang lebih dari itu. Sebagian dari mereka ada yang disebut namanya secara tegas seperti Jibril dan Mikail (QS Al-Baqarah [2]: 97-98, malaikat Mâlik seperti dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 77 yang disebut sebagai pemimpin malaikat yang bertugas di neraka. Kepemimpinannya dipahami karena dalam ayat lain disebutkan adanya sembilan belas penjaga neraka (QS. Al-Muddatstsir [74]: 30). Sedangkan lainnya hanya disebut fungsi masing-masing. Walaupun nama-nama para malaikat yang disebut dalam Al-Qur'ân sangat terbatas, bahkan yang disinggung dalam as-Sunnah pun tidak banyak, dari sekian ayat para ulama memahami adanya malaikat yang berfungsi dalam berbagai hal atau persoalan. Ada malaikat untuk hujan, guntur, petir dan sebagainya. Bukankah mereka dilukiskan Allah sebagai *al-Mudabbirât Amra?* Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MALIK (مَلِك)

Kata *Malik* (مَلِك) terdiri dari huruf-huruf *Mîm, Lâm,* dan *Kâf* yang rangkaiannya mengandung makna *kekuatan* dan *keshahihan.* Kata itu pada mulanya berarti *ikatan dan penguatan.*

Malik mengandung arti penguasaan terhadap sesuatu disebabkan oleh kekuatan pengendalian dan keshahihannya. *Malik* yang biasa diterjemahkan dengan *raja* adalah *yang menguasai dan menangani perintah dan larangan, anugerah dan pencabutan,* dan karena itu biasanya kerajaan terarah kepada manusia dan tidak kepada barang yang sifatnya tidak dapat menerima perintah dan larangan. Salah satu kata "malik" dalam Al-Qur'an adalah yang terdapat dalam surah An-Nâs, yakni *"Malik an-nâs* (مَلِك النَّاس [Raja manusia])".

Tanda-tanda kepemilikan kerajaan adalah kehadiran banyak pihak untuk memohon pemenuhan kebutuhannya, dan/atau untuk menyampaikan persoalan-persoalan besar agar dapat tertanggulangi. Allah swt. melukiskan betapa Yang Mahakuasa itu melayani kebutuhan makhluk-Nya. Firman-Nya: (يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ) *"Setiap yang di langit dan di bumi memohon kepada-Nya. Setiap saat Dia dalam kesibukan (memenuhi kebutuhan mereka)* (QS. Ar-Rahmân [55]: 29).

Kata *malik* terulang dalam Al-Qur'an sebanyak lima kali, dua di antaranya dirangkaikan dengan kata *"hak"* dalam arti *pasti dan sempurna,* yakni firman-Nya pada QS. Thâhâ [20]: 114 dan Al-Mu'minûn [23]: 122. Memang, kerajaan Allah adalah yang sempurna dan hak, sedangkan raja

Malik

atau kerajaan lainnya tidak demikian. Kerajaan Allah mencakup kerajaan langit dan bumi;

وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Mahasuci Allah yang milik-Nya kerajaan/kekuasaan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya. Di sisi-Nya pengetahuan tentang kiamat dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan (QS. Az-Zukhruf [43]: 85).

Allah juga adalah pemilik kerajaan akhirat dan dunia.

Dalam Al-Qur'an banyak ayat-ayat yang menegaskan kerajaan-Nya di akhirat, antara lain QS. Al-An'âm [6]: 73 dan QS. Al-Hajj [22]: 56).

Kerajaan dan kekuasaan-Nya—ketika itu—sedemikian jelas dan menonjol sampai-sampai jangankan bertindak atau bersikap menentang-Nya, berbicara pun harus seizin-Nya:

يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا

"Pada hari itu, Rûḥ (malaikat Jibril) dan para malaikat (yang lain) berdiri bershaf-shaf, mereka tidak berbicara kecuali siapa yang diizinkan ar-Rahmân *dan dia mengucapkan kata-kata yang benar"* (QS. An-Naba' [78]: 38).

Namun demikian, perlu dicatat bahwa ayat-ayat di atas dan semacamnya termasuk ayat yang diajarkan untuk dibaca setiap Muslim dalam shalat, *Maliki yaum ad-dîn* (مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ = Raja di hari pembalasan atau *mâliki yaum ad-dîn*/ Pemilik hari pembalasan), bukan berarti bahwa Dia bukan raja atau pemilik hari duniawi. Ayat ini bermakna bahwa ketika itu kekuasaan dan kerajaan Tuhan sedemikian menonjol sehingga tidak satu makhluk pun yang tidak merasakan-nya dan tidak satu pun yang berani membangkang, lagi tidak sesaat pun terlintas dalam benak mereka pengingkaran, berbeda dengan kekuasaan dan kerajaan-Nya dalam kehidupan ini. Allah juga Penguasa dan Raja dalam kehidupan dunia. Bukankah telah ditegaskan oleh-Nya bahwa: (وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ) *"Allah yang menganugerahkan kerajaan-Nya (di dunia ini) kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Dia Mahaluas anugerah-Nya lagi Maha Mengetahui"* (QS. Al-Baqarah [2]: 247). Bukan pulakah Dia yang mengajarkan kita untuk berucap:

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ

"Wahai Tuhan Yang memiliki kerajaan, Engkau beri kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki" (QS. Âli 'Imrân [3]: 26).

Namun sekali lagi ditegaskan bahwa kekuasan dan kerajaan-Nya di dunia ini, tidak dirasakan oleh semua makhluk serta tidak semenonjol di hari kemudian nanti, karena itu di dunia ini ada saja di antara mereka yang membangkang, bahkan ada saja yang mengaku sebagai Tuhan.

Imam Ghazali menjelaskan arti *Malik* yang merupakan salah satu *Asmâ' al-Husnâ* dengan menyatakan bahwa *Malik* adalah *Yang tidak butuh pada zat dan sifatnya segala yang wujud, bahkan Dia adalah yang butuh kepada-Nya segala sesuatu menyangkut segala sesuatu, baik pada zatnya, sifatnya, wujudnya dan kesinambungan eksistensinya, bahkan wujud segala sesuatu, bersumber dari-Nya, atau dari sesuatu yang bersumber dari-Nya. Maka segala sesuatu selain-Nya menjadi milik-Nya dalam Dzat dan sifat-Nya dan Dia butuh pada segala sesuatu. Demikian itulah Raja yang mutlak.*

Di sini terlihat ada kaitan yang erat antara kerajaan dan kekayaan.

Ada perbedaan antara *Malik* yang berarti Raja dan *Mâlik* yang diartikan pemilik. Seorang pemilik, belum tentu seorang Raja, sebaliknya pemilikan seorang raja biasanya melebihi pemilikan pemilik yang bukan Raja.

Allah adalah raja sekaligus pemilik, ini terbaca dengan jelas antara lain dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26 di atas.

Kepemilikan Allah berbeda dengan kepemilikan makhluk/manusia. Allah swt memunyai wewenang penuh untuk melakukan apa saja terhadap apa yang dimiliki-Nya, berbeda dengan manusia. Sebagai contoh, jika Anda memiliki

Malik

seorang pembantu, maka walaupun Anda berwewenang untuk mempekerjakannya sesuai dengan kehendak Anda dan dia berkewajiban untuk melaksanakan perintah dan atau menjauhi larangan Anda, tetapi Anda tidak menguasai perasaan dan fikirannya. Anda tidak kuasa untuk menghentikan peredaran darah dan denyut jantunganya, Anda tidak memiliki dan menguasainya pada saat-saat istirahat atau hari-hari liburnya, bahkan jangankan manusia, pemilikan terhadap makhluk tak bernyawa pun tidak sampai pada suatu tingkat pemilikan mutlak. Bukankah jika Anda memunyai sebuah cangkir, Anda tidak bebas melempar atau memecahkannya, karena jika itu Anda lakukan maka paling sedikit kecaman akan terlontar kepada Anda karena manusia adalah makhluk yang bertanggung jawab atas segala aktivitasnya. Berbeda dengan Allah, Dia tidak dikecam atas apa pun yang dilakukan-Nya, karena pertimbangan pikiran manusia tidak dapat menjadi ukuran yang pasti terhadap perbuatan-perbuatan-Nya. (لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ) *Dia (Allah) tidak dituntut mempertanggungjawabkan apa yang dilakukan-Nya sedang mereka (manusia) dituntut* (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 23).

Allah adalah raja karena Dia—seperti dikemukakan di atas—*tidak butuh pada zat dan sifatnya segala yang wujud, bahkan Dia adalah yang butuh kepada-Nya segala sesuatu menyangkut segala sesuatu.*

Sementara pakar berkata bahwa *Raja* adalah siapa yang memiliki wewenang pengaturan, baik terhadap dirinya melalui kemampuan mengendalikan kekuatan dan mengarahkan nafsunya, maupun terhadap pihak lain. Seorang hamba/manusia tidak dapat menjadi raja yang mutlak, atau pemilik mutlak karena dia tidak dapat menghilangkan dari dirinya kebutuhan akan segala sesuatu, dia selalu butuh kepada Allah, walaupun—seandainya—dia dapat tidak butuh kepada selain-Nya. Namun, ini hanya sekakar perandaian, karena manusia adalah makhluk sosial, yang tidak mungkin dapat hidup tanpa bantuan orang atau pihak lain. Tidak juga dapat dibayangkan segala sesuatu butuh kepada manusia, bahkan sebaliknya banyak yang *maujud* yang tidak butuh kepadanya. Tetapi karena dapat dibayangkan bahwa ia tidak butuh kepada sekian banyak hal, dan dibutuhkan oleh sekian hal, maka pada hakikatnya seorang hamba/manusia memiliki sekelumit dari kekuasaan. Namun di sini harus diingat bahwa kekuasan yang dimilikinya itu adalah anugerah Allah swt. juga. Ingat firman-Nya dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26 di atas, karena itu pesan orang-orang arif: *Jika kerajaan atau kekuasan Anda mendorong Anda untuk melakukan penganiayaan, maka ketika itu ingatlah kerajaan dan kekuasaan Allah terhadap diri Anda.*

Raja/Penguasa hakiki—bukan mutlak atau sempurna—dari jenis manusia—menurut Imam Ghazali—adalah yang tidak memiliki kecuali Allah dan tidak membutuhkan segala sesuatu kecuali Allah, dan dalam saat yang sama dia menguasai kerajaannya karena "bala tentara dan rakyat" yang dimilikinya tunduk dan taat kepadanya. Kerajaannya adalah *kalbu* dan *wadah kalbunya;* balatentaranya adalah *syahwat, amarah dan nafsunya;* rakyatnya adalah *lidah, mata, tangan, dan seluruh anggota badannya,* maka bila semua itu dia kuasai dan tidak menguasainya, menaatinya dan bukan dia taat kepadanya, maka ketika itu dia telah mencapai tingkat kerajaan di alamnya. Kalau bergabung apa yang digambarkan di atas menyangkut ketidakbutuhan kepada semua manusia, sedang orang-orang lain membutuhkannya dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi mereka, maka dialah yang menyandang sifat "malik" di alam duniawi. Ini adalah peringkat para nabi. Mereka tidak membutuhkan siapa pun dalam meraih hidayah untuk kebahagiaan akhirat kecuali Allah, sebaliknya semua orang membutuhkan bimbingannya. Peringkat di bawah para nabi adalah ulama dan cendekiawan. Kadar kerajaan mereka sesuai dengan kadar kemampuan mereka menuntun manusia serta sesuai pula dengan kadar ketidakbutuhan mereka terhadap bimbingan dan petunjuk orang lain. Dengan sifat-sifat tersebut, seorang manusia mendekati malaikat dalam sifat-sifatnya, kemudian dia mendekatkan diri kepada Allah

Mâlik Al-Mulk

melalui sifat-sifat itu. Kerajaan yang digambarkan di atas adalah anugerah Allah yang merupakan Raja yang mutlak yang tidak dapat disentuh kekuasa-an-Nya. *Wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MÂLIK AL-MULK (مَالِك الْمُلْك)

Mâlik Al-Mulk (مَالِك الْمُلْك) adalah rangkaian dua kata, yaitu *Mâlik* (مَالِك) dan *Al-Mulk* (الْمُلْك), keduanya terambil dari akar kata *mîm, lâm,* dan *kâf,* maknanya telah dijelaskan ketika menjelaskan sifat Allah, *Al-Mâlik.*

Kata *mâlik* secara berdiri sendiri hanya ditemukan tiga kali dalam Al-Qur'an; satu menunjuk kepada malaikat penjaga neraka yang bernama Mâlik (QS. Az-Zukhruf [43]: 77); yang kedua pada QS. Al-Fâtihah [1], *mâliki yaum ad-dîn,* yang menunjuk kepada Allah sebagai pemilik segala urusan akhirat; dan ayat ketiga yang menggunakan kata *mâlik* adalah ayat yang dirangkaikan dengan kata *al-mulk.*

Rangkaian *Mâlik Al-Mulk* hanya ditemukan sekali dalam Al-Qur'an, yaitu firman-Nya: pada QS. Âli 'Imrân [3]: 26).

Mâlik Al-Mulk adalah Dia yang terlaksana kehendaknya dalam wilayah kerajaan-Nya, bagaimana dan dengan cara apa pun, dalam bentuk mewujudkan atau meniadakan, mempertahankan atau mencabut.

Allah adalah *Mâlik Al-Mulk.* Seluruh wujud adalah kerajaan-Nya, yang walaupun banyak dan beraneka ragam, tetapi merupakan satu kesatuan.

Dia Pemilik dan Pengelola-Nya yang Kuasa:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ

"Kursi/kekuasan Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya" (QS. Al-Baqarah [2]: 255).

Kesatuan kerajaan itu diibaratkan oleh al-Ghazali dengan manusia, yang walau anggota badannya banyak dan beraneka ragam, tetapi keseluruhannya bekerja sama untuk memenuhi kehendak pemiliknya, yakni manusia. Alam raya dan seluruh wujud yang merupakan kerajaan Allah, tunduk kepada-Nya dan bekerjasama untuk tujuan kebajikan sesuai dengan hikmah dan kemurahan Ilahi.

Kerjaaan Allah mencakup dunia dan akhirat, bahkan kerajaan-Nya di akhirat nanti jauh lebih jelas. Ketika itu, semua bertekuk di hadapan-Nya, jangankan manusia, malaikat pun tidak berani berbicara (QS. An-Naba' [78]: 38).

Kerajaan yang dimaksud QS. Âli 'Imrân [3]: 26 di atas adalah kerajaan duniawi, ini terbukti dari ayat ini yang menunjukkan bahwa kerajaan-Nya dianugerahkan kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan dicabut dari siapa yang dikehendaki-Nya. Pencabutan tersebut menunjukkan bahwa dia tidak mungkin dianugerahkan di akhirat, karena anugerah Ilahi di sana bersifat kekal, abadi.

Penggalan ayat *"Di tangan Engkaulah segala kebajikan,"* setelah pernyataan bahwa Dia *"Mâlik Al-Mulk"* dengan kedua manifestasinya, yaitu menganugerahkan dan mencabut kerajaan dari siapa yang dikehendaki-Nya—penggalan ayat tersebut—memberi isyarat bahwa kerajaan yang dimiliki-Nya, selalu diarahkan untuk kebajikan, hikmah, dan kemaslahatan, bukan untuk menganiaya atau berlaku sewenang-wenang.

Di sisi lain, kesempurnaan kekuasaan-Nya dilukiskan dengan kata menganugerahkan, yang memberi kesan pemberian yang lemah lembut, berbeda dengan kata mencabut yang mengesankan pengambilan dengan keras, disebabkan karena yang bersangkutan sedemikian keras mempertahankan kekuasan dan kerajaan yang dinikmatinya, bagaikan telah berurat berakar dalam dirinya, namun Allah kuasa mencabutnya.

Manusia yang dianugerahi Allah kerajaan dalam kehidupan dunia ini—apa pun bentuk dan betapapun kadarnya—harus menyadari bahwa kerajaan tersebut adalah anugerah Allah. Kapan saja dapat dicabut dan dianugerahkan kepada yang lain. Kesadaran ini, mengantarnya untuk tidak berlaku sebagaimana banyak raja, karena raja-raja biasanya bertindak seperti diucapkan

Malja'

Ratu Balqis yang dibenarkan dan diabadikan Al-Qur'an:

إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ

"Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina" (QS. An-Naml [27]: 34). Demikian, *wa Allah A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MALJA' (مَلْجَأ)

Al-Qur'an menyebutkan kata *malja'* di dalam tiga tempat, yaitu di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 47, QS. At-Taubah [9]: 57, dan QS. At-Taubah [9]: 118. Semuanya di dalam bentuk indefinit (*nakirah* = نَكِرَة).

Makna *laja'a, laji'a, alja'a, iltijâ'* (لَجَأَ – لَجِأَ – أَلْجَأَ – اِلْتِجَاءٌ)—yang seakar dengan kata *malja'*—biasanya bergantung kepada preposisi (*harful-jarr* = حَرْفُ الْجَرّ) yang mengikutinya. Apabila preposisi yang mengikuitnya *ilâ* (إِلَى) maka maknanya adalah 'menyandarkan' atau *asnada* (أَسْنَدَ), seperti di dalam kalimat *alja'tu amrî ilallâh* (أَلْجَأْتُ أَمْرِى إِلَى اللهِ = aku menyandarkan urusanku kepada Allah). Akan tetapi, apabila preposisi yang mengikutinya adalah *min* (مِنْ) atau *'an* (عَنْ) maka makna yang dikandungnya adalah 'menghindarkan diri' atau *kharaja 'an* (خَرَجَ عَنْ) seperti di dalam kalimat *laja'al-musyrikûna min/'anil-Muslimîn* (لَجَأَ الْمُشْرِكُوْنَ مِنْ/عَنِ الْمُسْلِمِيْنَ = orang-orang musyrik menghindarkan diri atau melarikan diri dari orang-orang Islam).

Bila digunakan secara umum, kata *malja'* mengandung makna yang sejalan dengan makna *laja'a* yang diikuti oleh preposisi *ilâ*, yaitu tempat bersandar diri atau tempat berlindung, sebagaimana dikemukakan Ibnu Faris di dalam *Maqâyisul-Lughah*-nya.

Secara lebih menukik Muhammad Abduh menjelaskan bahwa makna *malja'* adalah 'benteng', 'sebuah pulau di laut', atau 'puncak gunung', yang masing-masing bisa berfungsi sebagai tempat berlindung dan menyelamatkan diri bagi orang yang dicekam ketakutan. Ibnu Abbas dengan lugas dan sederhana mengartikan *al-malja'* dengan *al-najât* (النَّجَاة = keselamatan). Menurutnya, ayat *mâ lakum min malja' yawmaidzin* (مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ = kalian tidak mendapatkan keselamatan pada hari itu).

Dua dari tiga kata *malja'* yang disebut di dalam Al-Qur'an yaitu yang terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 57 dan 118, digunakan di dalam konteks menyifati kondisi batiniah orang-orang munafik. Adapun QS. Asy-Syûrâ [42]: 57 digunakan di dalam konteks menyifati kondisi Hari Kiamat.

Di dalam menyifati kondisi orang-orang munafik, Al-Qur'an menggunakan kata *malja'* untuk menunjuk suatu tempat berlindung yang sangat dibutuhkan oleh orang-orang munafik guna dijadikan perlindungan dari kesempitan dan ketakutan yang mencekam. Karena kerasnya desakan kebutuhan mereka akan tempat berlindung (*malja'*), digambarkan bahwa seandainya bisa menyusup ke dalam benteng atau masuk ke dalam gua di gunung atau menembus terowongan di perut bumi, niscaya mereka akan lari dengan kencang, lebih kencang dari pada larinya kuda liar, untuk mencapai tempat tersebut. Mereka rela hidup dengan menahan derita dan terisolasi di tempat yang sempit tersebut demi menyelamatkan diri dari pembalasan kaum Muslim. Demikian Al-Maraghi menjelaskan di dalam tafsirnya.

Di samping itu, kata *malja'* juga digunakan untuk menyifati kondisi orang-orang Mukmin tertentu yang perbuatannya mirip dengan perbuatan orang-orang munafik karena tidak mau berangkat ke medan perang Tabuk. Di antara mereka adalah Ka'ab bin Malik, Hilal bin Umayyah, dan Mararah bin Rabi'. Nabi tampak marah kepada mereka. Bahkan para sahabat, baik yang dekat maupun yang jauh, mengucilkan mereka dan tidak mau berbicara dengan mereka. Setelah hal ini berjalan empat puluh hari, mereka diperintahkan untuk menjauhi istri-istri mereka dan dilarang menggaulinya. Ketika itulah mereka dicekam kesempitan di tengah bumi yang

Mamlûk

luas ini karena hati mereka penuh dengan kemurungan dan kesedihan. Di dalam kondisi seperti itulah timbul keyakinan mereka bahwa tidak ada tempat berlindung (*malja'*) dari kemurkaan Tuhan dan kemarahan Nabi kecuali kepada Allah swt. juga.

Tentang berlindung kepada Allah didapati tiga macam cara, yaitu dengan bertaubat kepada-Nya, memohon ampun (*istighfâr* = إِسْتِغْفَار), dan mengharap rahmat-Nya (*rajâ' raḥmatihi* = رَجَاءَ رَحْمَتِهِ).

Di dalam menyifati kondisi Hari Kiamat, kata *malja'* digunakan untuk menggambarkan kebutuhan manusia yang sangat mendesak terhadap tempat perlindungan karena mereka berada di dalam situasi ketakutan dan kesulitan yang mencekam akibat goncangan bumi, benturan gunung-gunung, terbelahnya langit, dan peristiwa kiamat lainnya yang sangat menggentarkan.

Penggunaan bentuk indefinit (*nakirah* = نَكِرَة) pada kata *malja'* di dalam Al-Qur'an (*tankîrul-malja'* = تَنْكِيْرُ الْمَلْجَأ), tampaknya bisa dimaksudkan untuk menunjukkan makna 'macam tertentu' (*an-nau'iyyah* = النَّوْعِيَّة). Jadi, berdasarkan makna tersebut digunakan ungkapan *lâ malja'a* (لاَ مَلْجَأَ = tidak ada tempat perlindungan yang khusus atau tertentu [yang bisa menyelamatkan dari murka Tuhan]).

❖ *Ahmad Dardiri* ❖

MAMLÛK (مَمْلُوْك)

Kata *mamlûk* (مَمْلُوْك) hanya dijumpai sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. An-Nahl [16]: 75. Kata ini sendiri merupakan kata jadian di dalam bentuk *ism maf'ûl* (إِسْمُ مَفْعُوْلٍ) dari kata dasar *malaka, yamliku, malkan* (مَلَكَ – يَمْلِكُ – مَلْكًا) sebagaimana telah dikemukakan di dalam pembahasan tentang *mâlik* (مَالِك). Di dalam kamus *Maqâyîsil-Lughah* disebutkan pengertian *mamlûk* (مَمْلُوْك) itu adalah *'abd* (عَبْدٌ = hamba sahaya), seperti *huwa 'abd mamlûk* (هُوَ عَبْدٌ مَمْلُوْك = dia adalah seorang budak tawanan). Kemudian kata ini berkembang pengertiannya menjadi 'orang-orang yang dikalahkan kemudian diperlakukan seperti budak, padahal mereka pada mulanya orang merdeka'.

Ayat di atas menyamakan orang kafir yang tidak dapat berbuat baik di jalan Allah, laksana seorang hamba sahaya yang tidak bisa menafkahkan harta, sedangkan seorang Mukmin yang selalu menafkahkan sebagian hartanya di jalan Allah, laksana seorang merdeka yang bebas berbuat dengan miliknya. Demikian penafsiran Ath-Thabari. Penafsiran yang berbeda dikemukakan oleh Abu Hatim dari Ar-Rabi' bin Anas, dengan mengatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan perbuatan baik dan perbuatan buruk tanpa mengaitkannya dengan kafir dan Mukmin. Artinya, perbuatan yang baik akan dibalas dengan yang baik dan perbuatan yang buruk akan dibalas juga dengan yang buruk. Seorang hamba sahaya yang Mukmin, membaca Al-Qur'an, serta mengamalkannya diumpamakan sebagai satu jalan lurus yang berada di antara pepohonan dan bukit. Sebaliknya, perbuatan seorang kafir laksana malam yang gelap-gulita.

Muhammad Fakhruddin Ar-Razi, di dalam tafsirnya *At-Tafsîr Al-Kabîr*, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *'abdan mamlûkan lâ yaqdiru 'alâ syai'* (عَبْدًا مَمْلُوْكًا لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) adalah 'berhala', dengan mengemukakan QS. Maryam [19]: 93 sebagai penjelasan terhadap kalimat tersebut, serta menafsirkan *wa man razaqnâhu minnâ* (وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا) sampai pada kata *sirran wa jahrân* (سِرًّا وَجَهْرًا) dengan para penyembah berhala itu yang telah diberi rezeki oleh Allah seraya membelanjakannya terhadap keperluan dirinya sendiri dan para pengikutnya, baik secara sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan. Keadaan ini, secara logika, diterapkan kepada keadaan orang-orang musyrik yang menyamakan Allah dengan berhala-berhala mereka, padahal mereka itu lebih utama dibandingkan dengan sesembahan mereka. Dan, lebih tidak logis lagi, menyamakan berhala itu dengan Allah yang memunyai segala kekayaan di bumi dan di langit.

Keadaan hamba sahaya yang tidak dapat membelanjakan apa-apa dengan seorang mer-

deka yang kaya, serta banyak menafkahkan hartanya di jalan Allah, baik secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi, adalah suatu tamsil tentang keberadaan Allah dibandingkan dengan berhala-berhala tersebut. Inilah pendapat yang mendekati kebenaran, melihat pada konteks ayat sebelum dan sesudahnya, yang membicarakan masalah keesaan Tuhan.

Bila dilihat dari segi misi ketauhidan, ayat ini memberikan suatu jawaban kepada kaum penyembah berhala, pepohonan, tempat-tempat angker, binatang, dan lain sebagainya, yang intinya menginformasikan bahwa tuhan-tuhan mereka itu tidak sama dengan Allah yang menciptakan segala yang ada di langit dan di bumi. ❖ *Mahmuddin Siregar* ❖

MAMNÛ'AH (مَمْنُوْعَة)

Kata *mamnû'ah* (مَمْنُوْعَة) berarti 'yang terlarang', 'tercegah', 'yang tidak diberikan'. Akar kata tersebut adalah *mana'a* (مَنَعَ) yang berarti 'lawan' atau kebalikan dari kata memberi, yaitu 'tidak memberi', dan dapat pula berarti 'membela' atau 'memelihara'.

Di dalam Al-Qur'an kata *mamnû'ah* (مَمْنُوْعَة) dengan segala derivasinya disebut 17 kali. Dua belas kali di antaranya dalam bentuk kata kerja; *mana'a* (مَنَعَ), *tamna'u* (تَمْنَعُ), *yamna'u* (يَمْنَعُ), *mani'a* (مَنِعَ), dan lima kali di dalam bentuk kata benda; *mâni'* (مَانِع), *manû'â* (مَنُوْعًا), *mannâ'* (مَنَّاع), *mamnû'ah* (مَمْنُوْعَة). Kata *mamnû'ah* hanya disebut satu kali dan didahului oleh *lâ nâfiyah* (لَا نَافِيَة = *lâ* yang berfungsi menafikan), yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 33. Kata ini digunakan untuk menerangkan para penghuni surga yang tidak dilarang (dibolehkan) memanfaatkan berbagai kenikmatan yang ada di dalamnya, seperti buah-buahan, tempat berteduh, dan air yang jernih.

Ibnu Katsir menerangkan bahwa di dalam Al-Qur'an kata tersebut digunakan untuk menjelaskan bahwa ahli surga dibolehkan memanfaatkan segala kenikmatan yang terdapat di dalamnya. Menurutnya hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad saw. yang menyatakan bahwa apabila ahli surga memetik buah yang terdapat di surga maka di pohon yang dipetik buahnya itu muncul lagi buah yang lain, tanpa ada habis-habisnya.

Pendapat tersebut juga sejalan dengan yang dikatakan Sayyid Quthub. Ia menyatakan bahwa ahli surga tidak dilarang (dibolehkan) memanfaatkan semua kenikmatan yang ada di surga, kapan saja mereka mau dan berselera. Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh An-Nawawi.

Sedikit berbeda dengan pendapat tersebut di atas, Ath-Thabarsi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *lâ mamnû'ah* (لَا مَمْنُوْعَة) adalah untuk menunjukkan bahwa penghuni surga dibolehkan memanfaatkan segala kenikmatan yang ada di dalamnya terus-menerus. Mereka tidak terhalang oleh duri yang dapat melukai tangannya pada saat memetik buah di surga. ❖ *Abuddin Nata* ❖

MANÂT (مَنَاة)

Kata *manât* (مَنَاة) mengacu ke salah satu nama berhala yang disembah bangsa Arab Jahiliyah sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw., seperti halnya *Al-Lâta* (اَللَّاتَ) dan *Al-'Uzzâ* (اَلْعُزَّىٰ). *Manât* disebut di dalam Al-Qur'an hanya sekali, yaitu di dalam QS. An-Najm [53]: 20.

Manât (مَنَاة) berwujud patung dewi yang terbuat dari batu putih yang dijadikan sesembahan Arab Jahiliyah, khususnya suku Huzayl dan Khuzâ'ah. Patung ini diletakkan di suatu tempat di antara Mekah dan Madinah. Disebut *Manât* (مَنَاة) yang secara harfiah berarti 'tumpahan/curahan' dengan tujuan memohon berkah kepadanya. Baik *Manât, Al-Lâta,* dan *Al-'Uzzâ* dianggap oleh bangsa Arab Jahiliyah sebagai putri-putri Tuhan yang luhur.

Mereka mengaku bahwa mereka tidak menyembah patung-patung dewi itu, tetapi sekadar mendekatkannya kepada Allah sedekat-dekatnya (QS. Az-Zumar [39]: 3).

Di dalam hal penyembahan terhadap patung/berhala ini, masyarakat yang dihadapi Nabi Muhammad sama dengan masyarakat

Manfûsy

yang dihadapi Nabi Ibrahim. Kalau Nabi Ibrahim menghancurkan patung persembahan ayahnya dan masyarakat lainnya ketika itu, Nabi Muhammad pun melakukan hal yang sama. Seperti halnya terhadap *Al-Lâta* dan *Al-'Uzzâ* serta sesembahan berwujud berhala yang lain, dewi sesembahan *Manât* (مَنَاة) ini pun dihancurkan, yaitu ketika terjadi pembebasan kota Makah (*Fathu Makkah* = فَتْحُ مَكَّة), Nabi Muhammad saw. mengutus Ali bin Abi Thalib untuk melaksanakannya. Berhala-berhala lain yang ada di Mekah dan sekitarnya pun dihancurkan. *Al-Lâta* dihancurkan oleh orang Saqîf sendiri di bawah pengawasan Abu Sufyan bin Harb dan Mughirah bin Syu'bah, sedangkan *Al-'Uzzâ* dihancurkan oleh Khalid bin Al-Walid. Semua ini mereka lakukan atas perintah Nabi Muhammad saw. dalam rangka memberantas kemusyrikan. ❖ *Suwito* ❖

MANFÛSY (مَنْفُوْش)

Kata *manfûsy* adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata kerja *nafasya, yanfusyu, nafsyan, nufûsyan* (نَفَشَ – يَنْفُشُ – نَفْشًا – نُفُوْشًا). Menurut Ibnu Faris, kata kerja yang terbentuk dari huruf-huruf *nûn* (نُوْن), *fâ'* (فَاء), dan *syîn* (شِيْن) tersebut menunjukkan arti 'berhamburan' atau 'menyebar'. Ibrahim Anis mengartikan kata *nafasya* (نَفَشَ) dengan 'bercerai-berai dan berhamburan setelah ia menyatu. Ibnu Manzhur mengartikannya dengan 'bercerai-berai satu sama lain. Jadi, kata *nafasya* digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang pada mulanya bersatu kemudian bercerai-berai dan berhamburan (tidak teratur).

Di dalam Al-Qur'an, kata *manfûsy* dan derivasinya digunakan hanya dua kali, yaitu kata *nafasyat* (نَفَشَتْ) pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 78 dan kata *manfûsy* (مَنْفُوْش) pada QS. Al-Qâri'ah [101]: 5. Ayat yang pertama berkaitan dengan kisah Nabi Daud dan Nabi Sulaiman tentang hukuman yang pantas diambil oleh Daud ketika kambing-kambing kaumnya merusak tanaman (pohon anggur). Para mufasir dan pakar bahasa sepakat bahwa kata *nafasyat* (نَفَشَتْ) di dalam ayat ini menunjukkan arti 'kambing atau unta yang berkeliaran tanpa penggembala (tidak dijaga)'. Wahbah Az-Zuhaili misalnya, mengatakan bahwa kata *nafasyat* di sini berarti 'unta atau kambing yang berkeliaran pada malam hari tanpa penjaga'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan dengan 'unta atau kambing yang kesasar di padang rumput pada malam hari tanpa penggembala'. Menurut Ibnu Manzhur bahwa unta atau kambing dikatakan *an-nafsyu* (اَلنَّفْشُ) ketika ia berkeliaran atau berpencar pada malam hari tanpa sepengetahuan pemiliknya. Jadi, kata *nafasyat* yang digunakan di dalam ayat tersebut menunjukkan arti 'kambing yang berkeliaran pada malam hari sehingga merusak tanaman'. Dikatakan *nafasyat* karena pada mulanya kambing-kambing itu berkumpul pada satu tempat kemudian berkeliaran.

Ayat yang kedua, kata *manfûsy* yang terdapat pada QS. Al-Qâri'ah [101]: 5 berkaitan dengan salah satu peristiwa yang bakal terjadi pada Hari Kiamat kelak. Di dalam hal ini Allah swt. berfirman, *"dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan"*. Mayoritas mufasir mengartikannya dengan 'kapas yang terbusai'. Abu Bakar Jabir menjelaskan bahwa pada hari itu gunung-gunung akan dijadikan seperti kapas yang terbusai, kemudian menjadi debu yang beterbangan. Az-Zamakhsyari mengemukakan bahwa di dalam ayat ini Allah mempersamakan gunung-gunung itu seperti kapas yang berwarna-warni dan berhamburan. Pada hari itu gunung-gunung yang pada mulanya kokoh dan menyatu, bahkan dinyatakan sebagai patok/penguat dari bumi ini akan hancur berserakan. Di dalam pada itu, Ibnu Katsir menafsirkan, *kal-'ihnil manfûsy* (كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ) dengan gunung-gunung akan menjadi laksana bulu-bulu yang berhamburan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa di dalam terminologi Al-Qur'an, kata *manfûsy* (مَنْفُوْش) dan derivasinya menunjukkan arti 'berhamburan setelah pada mulanya berkumpul'. ❖ *Abdul Munir* ❖

MANN (مَنّ)

Kata *mann* (مَنّ) berasal dari *manna, yamunnu* (مَنَّ – يَمُنُّ) yang secara harfiah mengandung pengertian 'memutus atau memotong'. *Mann* (مَنّ) juga berarti 'melakukan perbuatan terpuji'. Dari pengertian inilah *mann* (مَنّ) dipahami sebagai 'anugerah atau pemberian'. Kedua pengertian dasar *mann* (مَنّ) tersebut berkaitan satu dengan yang lainnya. Kata *al-minnah* (اَلْمِنَّة), misalnya, berarti anugerah yang banyak karena seakan-akan setiap ia putus, ia datang lagi.

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-mann* (اَلْمَنّ) dengan berbagai bentuknya disebut 27 kali. Penggunaan kata *al-mann* (اَلْمَنّ) di dalam Al-Qur'an, cukup bervariasi, tetapi esensi yang terkandung di dalamnya dapat dikembalikan kepada pengertian kebahasaan.

Kata *al-mann* (اَلْمَنّ) di dalam Al-Qur'an yang mengandung pengertian pemberian atau anugerah yang diberikan oleh Allah swt. kepada hamba-Nya, khususnya orang-orang beriman, antara lain ialah diutusnya para nabi dan rasul sebagai pemberi petunjuk kepada kebenaran (QS. Âli 'Imrân [3]: 164). Hal tersebut menyiratkan bahwa orang-orang yang menerima seruan para nabi dan rasul akan memperoleh pahala yang tidak terputus-putus. Di samping itu, sejumlah anugerah yang diberikan Allah kepada hamba-Nya yang terkandung di dalam *al-mann* (اَلْمَنّ) ialah pemberian anugerah berupa kedudukan yang terhormat bagi seseorang dan dilepaskannya dari marabahaya (QS. Yûsuf [12]: 90 dan QS. Ath-Thûr [52]: 27).

Di samping pemberian atau anugerah yang bersifat immaterial seperti tersebut di atas, Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-mann* untuk menunjuk anugerah yang bersifat material, seperti *al-mann* yang diturunkan Allah kepada Bani Israil, yaitu sejenis makanan yang manis seperti madu (QS. Al-Baqarah [2]: 57, QS. Al-A'râf [7]: 160, dan QS. Thâhâ [20]: 80). Kata *al-mann* (اَلْمَنّ) di dalam ayat-ayat tersebut menyiratkan bahwa makanan yang diberikan Allah kepada Bani Israil itu turun di dalam bentuk keratan, terpotong-potong.

Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-mann* (اَلْمَنّ) untuk menunjuk pada perbuatan menyebut-nyebut pemberian kepada seseorang sebagai kebaikan sehingga pemberian tersebut, yang seharusnya mendapatkan ganjaran dari Allah, menjadi terputus atau terhapus, disebabkan perbuatan tersebut. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan kata *al-mann* (اَلْمَنّ) di dalam hal ini dalam konteks larangan berbuat *al-mann* (اَلْمَنّ) di satu sisi (QS. Al-Baqarah [2]: 264), dan pada sisi lain, Al-Qur'an menjanjikan ganjaran yang besar bagi mereka yang membelanjakan hartanya di jalan Allah dengan ikhlas tanpa disertai dengan *al-mann* (اَلْمَنّ) (QS. Al-Baqarah [2]: 262).

Kata *mann* di dalam bentuk *ism maf'ûl* (إِسْمُ مَفْعُوْلٍ) juga berarti terpotong atau terputus (*mamnûn*). Bentuk seperti ini disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Fushshilat [41]: 8, QS. Al-Qalam [68]: 3, QS. Al-Insyiqâq [84]: 25, dan QS. At-Tîn [95]: 6). Kata *mamnûn* (مَمْنُوْن) di dalam Al-Qur'an semuanya merujuk pada ganjaran atas amal saleh yang akan diterima orang-orang beriman di hari kemudian. Ganjaran atas amal perbuatan salehnya di dunia ini kelak akan diterima secara terus-menerus, tidak terputus-putus (*gairu mamnûn* = غَيْرُ مَمْنُوْن).

❖ *M. Galib Matola* ❖

MANSAK (مَنْسَك)

Kata *mansak* (مَنْسَك) adalah *ism makân* (keterangan /nama tempat) dari kata *nasaka* (نَسَكَ) susunan dari huruf-huruf *nûn*(ن), *sîn* (س), dan *kâf* (ك) yang makna asalnya adalah: (1) ibadah dan pendekatan diri kepada Allah Ta'âlâ, *yadullu 'alâ 'ibâdatin wataqarrubin ilallâhi ta'âlâ* (يَدُلُّ عَلَى عِبَادَةٍ وَتَقَرُّبٍ اِلَى اللهِ تَعَالَى), (2) sembelihan untuk mendekatkan diri kepada Allah di dalam rangka ibadah, *adzdzabîhatul-latî tuqarribu ilâllahi nasîkah* (اَلذَّبِيْحَةُ الَّتِى تُقَرِّبُ اِلَى اللهِ نَسِيْكَة), (3) kata *nusûk* juga mengandung makna *al-ghuslu* (membersihkan), misalnya seseorang yang mencuci pakaian disebut juga dengan ungkapan *"nasaka tsaûbahû"* (نَسَكَ ثَوْبَهُ). *Mansak* dalam hal ini, demikian Ibnu Faris, adalah tempat diselenggarakannya penyembelihan, yaitu ibadah kurban. Penjelasan ini

sejalan dengan apa yang dikemukakan Ar-Razi di dalam *Mukhtârush Shihhah* sambil mengutip Ayat 34 QS. Al-Hajj [22]: *Walikulli ummatin ja'alnâ mansakan* (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا = Dan bagi tiap-tiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan [kurban]).

Di dalam Al-Qur'an, kata *mansak* (مَنْسَك) dengan berbagai bentuknya terdapat sebanyak tujuh kali, yaitu: (1) QS. Al-Hajj [22]: 67 dalam bentuk *nâsikûhu* (نَاسِكُوهُ): *Likulli ummatin ja'alnâ mansakan hum nâsikûhu* (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ = Bagi tiap-tiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang mereka lakukan); (2) QS. Al-Baqarah [2]: 196 di dalam bentuk *nusukin* (نُسُكٍ):

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

(. . . faman kâna minkum marîdhan au bihî adzan min ra'sihî fa fidyatun min shiyâmin au shadaqatin au nusukin)

". . . Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur) maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban."

(3) QS. Al-An'âm [6]: 162 di dalam bentuk *nusukî* (نُسُكِي): *qul inna shalâtî wanusukî wamahyâya wamamâtî lillâh* (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ = Katakanlah: "Sesungguhnya sembahyangku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah"); (4) QS. Al-Hajj [22]: 34 di dalam bentuk *mansakan* (مَنسَكًا): *Walikulli ummatin ja'alnâ mansakan liyadzkurusmallahi 'alâ mâ razaqahum* (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم = Dan bagi tiap-tiap umat telah Kami syariatkan penyem-belihan [kurban], supaya mereka menyebut nama Allah terhadap apa yang telah direzekikan Allah kepada mereka); (5) QS. Al-Hajj [22]: 67 di dalam bentuk *mansakan: Likulli ummatin ja'alnâ mansakan hum nâsikûhu* (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ); (6) QS. Al-Baqarah [2]: 200 di dalam bentuk *manâsik* (مَنَاسِك): *Faidzâ qadhaîtum manâsika-kum fadzkurullâha* (فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ = Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah hajimu maka berzikirlah [dengan menyebut] Allah); dan (7) QS. Al-Baqarah [2]: 128 di dalam bentuk *manâsikanâ* (مَنَاسِكَنَا]: *waarinâ manâsikanâ* (وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا = dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadah haji kami).

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, memaparkan beberapa makna dari kata *mansak* itu antara lain: (1) *adz-dzabhu* (الذَّبْحُ = penyembelihan), kurban; maka, kata *adz-dzâbihah* sama dengan *nasîkah* (tunggal) dan *nusuk* (jamak), sedangkan *nusuk* dapat pula berarti *ath-thâ'ah* (patuh); (2) tempat melaksanakan kurban, di dalam hal ini Al-Qurthubi lebih condong kepada makna yang pertama, yaitu *adz-dzabhu* (kurban) dengan mengingat kepada makna lanjutan ayat: *min bahîmatil–an'âm* (مِنْ بَهِيْمَةِ الأَنْعَام) karena Allah telah menganugerahkan kepada mereka berupa hewan-hewan ternak. Di dalam konteks ini, Allah mengingatkan mereka agar selalu mengingatnya sewaktu melaksanakan penyembelihan kurban itu. Kata *mansak*, menurut pendapat para ahli qiraah dari Kufi kecuali Asim membacanya *mansik* (dengan *kasrah* pada huruf *sîn*). Namun, mayoritas ahli qiraah membacanya *mansak* (dengan *fathah* pada huruf *sîn*).

Adapun makna kata *manasik* di dalam ayat ini: *wa'arinâ manâsikanâ* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 128, Al-Qurthubi menjelaskan tafsiran beberapa mufasir antara lain: (1) tata cara, pengetahuan tentang ibadah haji (*manâsikul-hajj*) sebagai yang dipegang oleh Qatadah dan As-Suddi; (2) tempat menyembelih kurban (*mawâdhi'idz-dzabhi* = مَوَاضِعُ الذَّبْح) sebagaimana dipegang oleh Mujahid, Ata, dan Juraih; (3) segala macam ibadah yang dipersembahkan kepada Allah (*kullu mâ yuta'abbadu ilallâhi ta'âlâ* = كُلُّ مَايُتَعَبَّدُ إِلَى اللهِ تعالى). Maka, kata *nâsik* di dalam hal ini sama dengan *'âbid* (عَابِدٌ). Zubair bin Muhammad meriwayatkan bahwa ketika Nabi Ibrahim selesai mendirikan *Baitullâh* (Ka'bah) ia berdoa: "ya Tuhan, aku telah selesai (mendirikan *baitul-harâm* ini) maka tunjukkanlah kepada kami manasik kami". Lalu Allah mengutus Jibril kepada beliau maka beliau pun berhaji. Riwayat ini mendukung arti kata

manâsik yang menunjuk pada makna tata cara atau pengetahuan tentang ibadah haji.

Demikian pula dalam menafsirkan Ayat 200 QS. Al-Baqarah [2], Al-Qurthubi cenderung mengartikan kata *manâsik* sebagai sesuatu yang berkaitan dengan ibadah haji (*sya'âirul-hajj*).

Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha di dalam *Tafsîr Al-Manâr* menjelaskan pula bahwa asal makna *nusuk* (نُسُك) adalah *al-'ibadah* (اَلْعِبَادَة). Namun, pada penggunaannya kata ini di dalam Al-Qur'an dan Hadits lebih banyak untuk ibadah haji dan segala bentuk penyembelihan, kurban. Makna semacam ini pula yang dipakai oleh Dewan Penerjemah Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI. di dalam menafsirkan kata *nusuk* pada Ayat 196 QS. Al-Baqarah. Ayat tersebut diterjemahkan, "*Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur) maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban*".

Mengenai makna kata *mansakan* (مَنْسَكًا) dan *nâsikuhû* (نَاسِكُوْهُ) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67 di atas, kata *mansak* diartikan juga sebagai 'syariat', sedangkan kata *nâsik* diartikan sebagai 'melakukan atau menjalani'. Hal ini tentu dikarenakan oleh kandungan kata syariat yang secara umum telah menampung makna ibadah. Pemakaian makna *mansak* di sini lebih umum lantaran pada ayat sebelumnya Allah telah menyebutkan beberapa macam ibadah seperti jihad, shalat, dan zakat.

Jadi, kata *mansak* (مَنْسَك) yang terbentuk dari akar kata *nasaka* (نَسَكَ) dengan berbagai bentuknya mengandung makna 'ibadah'. Penekanannya di dalam Al-Qur'an dan Hadits lebih berat mengarah kepada ibadah-ibadah yang ada hubungannya dengan haji dan kurban. Hal ini bisa dipahami karena kurban adalah bagian yang tak terpisahkan dari ibadah haji. Secara historis, kedua ibadah ini telah dipraktikkan atau dicontohkan oleh Nabi Ibrahim as. Namun, terkadang kata *mansak* di dalam Al-Qur'an dapat pula berarti 'syariat' sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

MANÛ'Â (مَنُوْعًا)

Kata *manû'â* (مَنُوْعًا) adalah kata benda dengan pola bentuk *fa'ûl* (فَعُوْل) dari kata kerja *mana'a, yamna'u, man'an* (مَنَعَ يَمْنَعُ مَنْعًا). Akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *mim, nun,* dan *ain* mengandung makna pokok 'enggan', 'mencegah', 'merintangi', 'tidak memberi' atau kebalikan dari *al-i'thâ'* (اَلْإِعْطَاء = memberi). Dari situ kemudian berkembang, sesuatu yang kuat disebut *manî'* (مَنِيْع) karena yang kuat itu enggan atau sulit terkalahkan, kekebalan terhadap penyakit disebut *al-man'ah* (اَلْمَنْعَة), orang yang kikir atau bakhil disebut *al-mani'* (اَلْمَانِع) atau *al-manna'* (اَلْمَنَّاع), barang-barang yang terlarang disebut *badhâ'i'un mamnû'ah* (بَضَائِعٌ مَمْنُوْعَة), dan seterusnya.

Kata *mana'a* (مَنَعَ) dan semua kata turunannya ditemukan sebanyak 17 kali di dalam Al-Qur'an, 12 kali di antaranya dengan bentuk kata kerja dengan *wazan-wazan, mana'a* (مَنَعَ), *yamna'u* (يَمْنَعُ), *tamna'u* (تَمْنَعُ), *namna'u* (نَمْنَعُ), dan *muni'a* (مُنِعَ) dan lima kali dengan bentuk kata benda dengan *wazan-wazan, mannâ'* (مَنَّاع), *mamnû'ah* (مَمْنُوْعَة), *manî'* (مَنِيْع), dan *manû'* (مَنُوْع), atau *manû'â* (مَنُوْعًا). Kata *manû'â* (مَنُوْعًا) sendiri hanya ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 21, yang berbunyi, *waidzâ massahul khairu manû'â* (وَإِذَا مَسَّهُ اَلْخَيْرُ مَنُوعًا = apabila ia ditimpa kebaikan maka ia *manû'â*). Kata *manû'* (مَنُوْع) berarti 'kikir terhadap orang lain dan enggan mengeluarkan hak Allah ketika ia mendapat nikmat berupa kekayaan dari Allah'.

Ayat ini merupakan rangkaian dari ayat sebelumnya yang menjelaskan makna *halû'â* (هَلُوْعًا) yang merupakan sifat pembawaan manusia yang tidak baik, yaitu—sebagaimana disebutkan di dalam ayat ini dan ayat sebelumnya—apabila ia mendapat kesulitan atau hal yang tidak menyenangkan maka ia cepat putus asa dan tidak bersabar dan apabila ia mendapat kebaikan atau rezeki, ia lupa diri dan kikir. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MANÛN (مَنُوْن)

Kata *manûn* (مَنُوْن) adalah bentuk/wazan *fa'ûl* dari *manna, yamunnu, mannan* (مَنَّ يَمُنُّ مَنًّا). Kata *manna*

(مَنَّ) menurut Ibnu Faris mengandung dua makna pokok. **Pertama**, makna *qath'un wa inqithâ'* (يَدُلُّ عَلَى قَطْعٍ وَانْقِطَاعٍ = menunjuk pada makna memutuskan atau terputus), misalnya kata *mamnûn* (مَمْنُوْن) dipakai di dalam arti 'terputus' sebagaimana di dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa ganjaran amal saleh yang dilakukan di dunia ini kelak akan diterima terus-menerus, tidak terputus-putus—*ghairu mamnûn* (غَيْرُ مَمْنُوْن). Dari situ juga kematian atau mati disebut *manûn* (مَمْنُوْن) karena ia mengurangi jumlah manusia dan memotong waktu keberadaannya di dunia. Demikian pula halnya kelemahan atau lemah disebut *al-munnah* (الْمُنَّة) karena kelemahan itu dapat menghentikan/memutuskan orang melakukan perjalanan. Makna dasar yang **kedua**, menunjuk pada makna *ishthinâ'ul-khair* (إِصْطِنَاعُ الْخَيْرِ = berbuat kebaikan), dari situ kata *manna, yamunnu, mannan* dipakai dalam arti 'anugerah' demikian juga kata *munnah* (مُنَّة) dipakai dalam arti 'kekuatan' karena kebaikan hanya dapat dilakukan dengan kekuatan.

Kata *manna* dan segala bentuk derivasinya terulang 27 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan dalam bentuk *manûn* (مَنُوْن) sendiri hanya ditemukan satu kali, yaitu di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 30. Kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) di dalam ayat itu didahului oleh kata *raib* (رَيْب) sehingga menjadi *raibal-manûn* (رَيْبَ الْمَنُوْن). Rangkaian kata tersebut menjadi *maf'ul bih* dari *fi'l natarabbashu* yang mendahuluinya sehingga selengkapnya dikatakan *natarabbashu raibal-manûn* (نَتَرَبَّصُ رَيْبَ الْمَنُوْن). Menurut Al-Akhfasy, kalimat tersebut asalnya adalah *natarabbashu ila raibil manûn* (نَتَرَبَّصُ إِلَى رَيْبِ الْمَنُوْن) —kata *raib majrur* dengan *ilâ* (إِلَى), kemudian *harf jarr* tersebut dibuang.

Rangkaian kata *raibal-manûn* (رَيْبَ الْمَنُوْن) sudah menjadi semacam idiom yang menunjukkan pada makna 'kebinasaan', 'kesusahan hidup', dan semacamnya. Secara terpisah kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) menurut Ibnu Abbas menunjuk pada makna *al-maut* (الْمَوْت = kematian); menurut Mujahid, *al-manûn* (الْمَنُوْن) berarti *ad-dahr* (الدَّهْرُ = masa); menurut Al-Asma'i, *al-manûn* (الْمَنُوْن) adalah 'malam dan siang'. Malam dan siang dinamai *al-manûn* (الْمَنُوْن) karena didasarkan pada makna kata kerja *manna, yamunnu* yang berarti mengurangi dan memotong karena pergantian malam dan siang mengurangi umur dan memotong ajal maka dinamailah ia dengan *al-manûn* (الْمَنُوْن). Lebih lanjut Al-Asma'i mengatakan bahwa *al-manûn* (الْمَنُوْن), juga dipakai di dalam arti *ad-dahr* (الدَّهْرُ = masa). Ini didasarkan pada makna *manna, yamunnu* yang berarti *da'afa* (ضَعَّفَ = melemahkan). Dikatakan demikian karena masa (perjalanan masa) itu melelahkan atau membuat orang lemah, makna ini mirip maknanya dengan kata *manîn* dalam ungkapan *hablun manîn* (حَبْلٌ مَنِيْنٌ) (tali yang lemah/lapuk). Para pakar berbeda dalam menjelaskan kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) tersebut. Menurut Al-Farra, kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) adalah bentuk *muannats* yang bisa dipakai di dalam arti *mufrad* dan arti jamak; menurut Al-Asma'i kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) adalah bentuk *mufrad* yang tidak memunyai bentuk jamak; dan menurut Al-Akhfasy, kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) itu adalah bentuk jamak yang tidak ada bentuk *mufrad*-nya dan kata itu merupakan bentuk *muannats* sekaligus bentuk *mudzakkar*, jika dianggap bentuk *mudzakkar* maka ia diartikan *ad-dahr wal-maut* (الدَّهْرُ وَالْمَوْت = masa dan kematian) dan jika dianggap bentuk *muannats* maka dikembalikan pada makna dasarnya yang juga menjurus pada makna *al-maniyyah* (الْمَنِيَّة = kematian).

Adapun kata *raib* (رَيْب) menunjuk pada makna *asy-syakk* (الشَّكُّ = ragu). Menurut As-Suddi dari Abu Malik dari Ibnu Abbas semua kata *raib* (رَيْب) di dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti 'ragu' kecuali pada QS. Ath-Thûr [52]: 30 tersebut. Sebagian pakar bahasa menjelaskan bahwa penggunaan kata *raib* (رَيْب) yang dirangkaikan dengan kata *al-manûn* (الْمَنُوْن) yang bermakna 'mati', itu menunjukkan bahwa kematian itu tidak diketahui kapan terjadinya kecuali oleh Allah. Ketersembunyian waktu kematian atau kebinasaan, itulah yang disyaratkan oleh kata *raib* (رَيْب) yang berarti 'ragu' yang dirangkaikan dengan kata *al-manûn* yang berarti 'mati' di dalam artian kematian itu tidak bisa dipastikan.

Ayat tersebut menjelaskan sikap kaum kuffar terhadap Nabi Muhammad saw. yang sangat membencinya, mereka menuduhnya dengan tuduhan yang bukan-bukan; bahkan, sangat mengharapkan kematiannya

Qatadah menjelaskan bahwa ada sekelompok orang kafir yang menyerukan bahwa tunggulah kematian Muhammad yang akan membuat kalian lengah sebagaimana yang terjadi pada penyair Bani Fulan, yakni—menurut Adh-Dhahhak—Banu 'Abdid-Dar. Mereka (kaum kuffar tersebut) menisbahkan Muhammad sebagai seorang penyair dengan maksud bahwa tidak lama lagi ia akan binasa sebagaimana kebinasaan para penyair sebelumnya. Dan mereka mengharapkan Muhammad mati muda sebagaimana ayahnya dulu yang juga mati muda. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MAQÂ'ID (مَقَاعِد)

Kata *maqâ'id* berasal dari akar kata *qa'ada – yaq'udu – qu'ûdan* (قَعَدَ – يَقْعُدُ – قُعُوْدًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 31 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *maqâ'id* (مَقَاعِد) sendiri terulang dua kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 121 dan QS. Al-Jinn [72]: 9.

Pakar bahasa Arab, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa rangkaian huruf *qâf* (قَاف), *'ain* (عَيْن), dan *dâl* (دَال), yang membentuk suatu kata, memiliki arti 'duduk'. Dari akar kata ini lahir turunan kata berikut, *al-qu'ûd* (اَلْقُعُوْدُ = duduk) lawan dari *al-qiyâm* (اَلْقِيَامُ = berdiri); *al-qi'dat* (اَلْقِعْدَةُ = sikap [baik/buruk] seseorang ketika duduk); *Dzûl-qa'dah* (ذُوْالْقَعْدَة) adalah bulan di mana orang-orang Arab bersepakat untuk duduk-duduk (istirahat), tidak pergi berperang; *Maqâ'id* (مَقَاعِد), bentuk jamak dari kata *maq'ad* (مَقْعَد) adalah tempat duduk manusia di pasar-pasar.

Di dalam Al-Qur'an, kata *maqâ'id* (مَقَاعِد) digunakan di dalam arti *kinayah*. Pada QS. Âli 'Imrân [3]: 121, *maqâ'id* disebut di dalam konteks seruan untuk mengingat kembali peristiwa ketika orang-orang beriman keluar dari rumah mereka meninggalkan keluarga untuk pergi ke 'medan perang', *maqâ'ida lil-qitâl* (مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ). Ibnu Abbas menyebutkan bahwa yang ditunjuk oleh ayat itu adalah peristiwa ketika orang-orang beriman keluar dari Madinah menuju 'medan Uhud'.

Di dalam QS. Al-Jinn [72]: 9, kata *maqâ'id* disebutkan di dalam konteks pengakuan jin-jin bahwa mereka dahulu menduduki beberapa tempat di langit untuk mendengarkan berita-berita dari langit, *maqâ'ida lis-sam'i* (مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ). Lanjutan ayat itu berisi pengakuan mereka bahwa siapa di antara mereka yang mencoba mendengar berita-berita itu sekarang, mereka akan dihadang oleh panah api untuk membakar mereka.

Ibnu Abbas menyebutkan bahwa kebebasan jin untuk menyadap berita-berita gaib dari langit itu terjadi sebelum diutusnya Muhammad saw. Akan tetapi, setelah Muhammad saw. diutus, jin-jin itu tidak lagi dapat mendengar berita-berita gaib karena langit dijaga ketat oleh para malaikat dengan senjata bintang-bintang bersinar/api. ❖ *Salahuddin* ❖

MAQDÛR (مَقْدُوْر)

Maqdûr adalah bentuk *maf'ûl* dari kata: *qadara – yaqdiru – qâdir – maqdûr* (قَدَرَ – يَقْدِرُ – قَادِرٌ – مَقْدُوْرٌ), berakar dari huruf *qâf* (ق), *dâl* (د), dan *râ'* (ر) menunjukkan arti 'batas terakhir dari sesuatu'. Dari makna denotatif itu berkembang menjadi, antara lain 'kadar', maksudnya batas akhir dari mutu; *'aqdar'* (أَقْدَر =kuda yang kedua kaki belakangnya dapat mencapai tempat kedua kaki depannya ketika berlari), karena yang demikian itu langkah terpanjang bagi kuda; 'periuk atau kuali', karena yang demikian terbatas isinya; dan 'kekuasaan' yang berarti batas kemampuan. Allah dinamai *Qâdir* (قَادِر), maksudnya "Dia Yang Mahakuasa yang mencapai batas yang tidak mungkin dicapai selain Allah swt., kekuasaan Allah meliputi segala sesuatu, dan dapat dianugerahkan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Allah dinamai *Muqtadir* (اَلْمُقْتَدِر), maksudnya "Dia yang memiliki kekuasaan menyeluruh yang mencapai batas yang tidak mungkin diraih oleh selain Allah swt." *Lailatul-qadr* (لَيْلَةُ الْقَدْر) maksudnya, antara

lain 'malam penetapan Allah bagi perjalanan hidup manusia'. Ada ulama yang memahami penetapan itu dalam batas setahun. *Qudrah* (قُدْرَة = kekuasaan) sebagai sifat Allah berarti yang dengannya sesuatu wujud berdasar iradah dan ilmu, serta wujudnya (di dalam kenyataan) sesuai dengan iradah dan ilmu itu. Tetapi Al-Ghazali mengingatkan bahwa bukanlah syarat dari kekuasaan bahwa pemiliknya pasti menghendaki. Allah kuasa untuk menghadirkan kiamat sekarang, dan seandainya Dia menghendakinya, pasti kiamat datang, tetapi karena kiamat belum dihadirkan-Nya, maka itu karena Dia belum menghendakinya, dan Dia tidak menghendakinya, karena sejak semula Dia telah menetapkan waktu kehadirannya. Allah Mahakuasa adalah yang menciptakan segala wujud penciptaan yang dilakukan-Nya sendiri dan tidak membutuhkan bantuan selain-Nya. Kata *qudrah* (قُدْرَة), jika disifatkan kepada manusia berarti kemampuan untuk melakukan sesuatu dan jika disifatkan kepada Allah swt. berarti kemustahilan adanya kelemahan bagi-Nya.

Kata *muqdûr* (مَقْدُوْر) dan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an terulang 132 kali dan kata itu sendiri hanya disebutkan satu kali, yakni QS. Al-Ahzâb [33]: 38, berbunyi: (وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا...) "...Dan adalah ketetapan Allah itu sesuatu ketetapan yang pasti berlaku". Ayat ini berkaitan dengan sunnatullah yang berlaku bagi setiap Nabi. Al-Himsi berpendapat bahwa frasa قَدَرًا مَقْدُوْرًا berarti ketetapan yang berlaku sejak zaman azali.

Ibnu Katsir berpendapat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan Nabi saw. yang mendapat olok-olokan dari orang munafik karena beliau menikahi Zaenab, mantan istri anak angkatnya (Zaid bin Harisah). Lebih lanjut Ibnu Katsir mengatakan bahwa tindakan Nabi saw. tersebut merupakan ketentuan Allah yang telah ditetapkan-Nya, tidak ada satu pun yang mustahil bagi-Nya. Apabila Dia menghendaki, maka terjadilah dan jika tidak menghendaki, maka tidak terjadi. Ayat ini merupakan bantahan terhadap tuduhan orang munafik yang memperolok-olok Nabi saw. atas tindakan beliau yang menikahi mantan istri anak angkatnya, bahwa tindakan Nabi saw. tersebut tidak akan mengurangi kedudukannya sebagai seorang Rasul Allah.

Dengan demikian, penggunaan kata *maqdûr* di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan ketetapan Allah swt. tentang nabi dan rasul, yang dikemukakan dalam konteks perkawinan Nabi Muhammad saw. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MAQRABAH (مَقْرَبَة)

Kata *maqrabah* (مَقْرَبَة) berasal dari akar kata *qaf, ra,* dan *ba* dengan wazan *qaruba –yaqrubu – qurban* (قَرُبَ يَقْرُبُ قُرْبًا). Pecahan kata tersebut memiliki makna yang bervariasi sesuai bentuk kata dan konteks penggunaannya. Akan tetapi, makna-makna yang bervariasi tersebut dapat dikembalikan kepada makna pokok yang disebutkan oleh Ibnu Faris yaitu makna 'dekat' sebagai antonim dari kata *bu'd* (بُعْد) yang berarti 'jauh'. Sesuatu yang dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah seperti ibadah dan semacamnya disebut *qurbân* (قُرْبَان). Sarung pedang atau sarung pistol disebut *qirab* (قِرَب) karena kedekatan di antara keduanya (selalu bersama). Sumur yang dekat airnya disebut *qarab* (قَرَب). Malam ketika unta digiring mendekati sumber air disebut *lailatul-qarab* (لَيْلَةُ الْقَرَب), selanjutnya dari makna ini berkembang pemakaiannya, perjalanan di malam hari disebut *al-maqrab* (اَلْمَقْرَب) dan orang yang mencari air pada malam hari disebut *al-qârib* (اَلْقَارِب). Kata *al-qârib* ini juga dipakai dengan arti 'sampan', yaitu perahu kecil yang dipakai oleh pemilik kapal laut untuk memindahkan barang-barangnya, dinamai demikian, menurut Ibnu Faris, karena kedekatannya dari mereka.

Kata *maqrabah* (مَقْرَبَة) dan semua kata yang seakar dengannya terulang sebanyak 96 kali di dalam Al-Qur'an, sedangkan kata *maqrabah* (مَقْرَبَة) sendiri hanya ditemukan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Balad [90]: 15. Kata *maqrabah* (مَقْرَبَة) di dalam ayat itu didahului oleh kata *dza* (ذَا) yang berarti 'memiliki' sehingga menjadi *dzâ maqrabah*

(ذَا مَقْرَبَة). Kata *maqrabah* (مَقْرَبَة) sama maknanya dengan *qarâbah* (قَرَابَة), yakni 'hubungan kekerabatan' atau 'hubungan kekeluargaan' sehingga rangkaian kata *dzâ maqrabah* (ذَا مَقْرَبَة) diartikan dengan 'memunyai hubungan keluarga'. Rangkaian kata ini menjadi *shifat* (keterangan) dari kata *yatîm* (يَتِيْم = anak yatim) yang selengkapnya berebunyi *yatîman dzâ maqrabah* (يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَة = anak yatim yang memunyai hubungan keluarga). Ayat itu berbicara dalam konteks perbuatan atau amal yang baik. Allah mengingatkan dan menegaskan bahwa Dia telah menunjukkan jalan-jalan yang akan menyampaikan manusia kepada kebahagiaan dan yang akan membawanya kepada kecelakaan. Jalan yang membawa kepada kebahagiaan itu digambarkan sebagai jalan yang mendaki lagi sukar sehingga manusia itu harus berjuang untuk meraihnya. Salah satu dari jalan yang mendaki lagi sulit itu ialah memberi makan pada hari kelaparan kepada anak yatim yang ada hubungan kerabat atau orang miskin yang sangat fakir. Secara umum, memberi makan itu merupakan perbuatan yang terpuji; akan tetapi, lebih terpuji lagi kalau itu dilakukan terhadap orang yang sedang kelaparan. Demikian pula terhadap anak yatim, secara umum, membantu dan memberi makan mereka merupakan perbuatan afdhal; akan tetapi, lebih afdhal lagi kalau itu dilakukan terhadap anak yatim dari sanak keluarga sendiri karena di samping membantu mereka itu juga berarti menghubungkan silaturrahmi. Sejalan dengan pentingnya silaturrahmi ini, disebutkan di dalam sebuah hadits, Rasulullah saw. bersabda: *as-sadaqatu 'alal miskîn shadaqah wa 'alâ dzirrahim itsnatâni shadaqah wa shilah* (الصَّدَقَةُ عَلَى الْمِسْكِيْنِ صَدَقَة وَعَلَى ذِى الرَّحِمِ اثْنَتَانِ صَدَقَةٌ وَصِلَة = memberi sedekah kepada orang miskin akan mendapat nilai sedekah dan [jika itu dilakukan] terhadap sanak saudara maka mendapat dua keuntungan, yaitu nilai sedekah dan nilai silaturrahim). ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MAQT (مَقْت)

Kata *maqt* (مَقْت) di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, di antaranya di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22 serta QS. Ghâfir [40]: 10 dan 35.

Kata tersebut berasal dari akar kata *maqata* (مَقَتَ) yang bermakna 'kebencian yang amat dalam bila melihat/mengetahui sesuatu yang menjijikkan'. Kata itu pada masyarakat Jahiliyah juga diterapkan pada seseorang yang melakukan perkawinan dengan mantan istri ayah kandungnya, *nikâhul-maqt* (نِكَاحُ الْمَقْتِ).

Al-Qur'an menggunakan kata *maqt* (مَقْت) paling tidak dengan dua makna, yakni

1. Benci, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22. Di dalam ayat ini Allah menyatakan sangat membenci tindakan orang Jahiliyah yang mengawini bekas istri ayah sehingga ayat ini secara tegas melarang melakukan perbuatan tersebut setelah turunnya ayat ini. Di dalam ayat lain dikemukakan bahwa kebencian Allah lebih besar daripada kebencian terhadap diri orang yang melakukan tindak kekufuran (QS. Ghâfir [40]: 10).
2. Kemurkaan, di dalam QS. Fâthir [35]: 39. Di dalam ayat ini Allah menggambarkan kemurkaan-Nya terhadap orang-orang kafir. Demikian juga, kemurkaan Allah terhadap seseorang yang mengatakan sesuatu, tetapi tidak melakukannya .

Kedua pengertian di atas sebenarnya hampir sama karena baik kebencian maupun kemurkaan merupakan sesuatu yang tidak disenangi. Bedanya, kemurkaan mengandung siksaan, sementara kebencian hanya mengakibatkan tidak mendapat rahmat, walaupun harus diakui bahwa ketiadaan rahmat Allah itu sendiri sudah merupakan siksa.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

MARAD (مَرَد)

Kata *marad* (مَرَد) dan kata lain yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut lima kali, di antaranya di dalam QS. At-Taubah [9]: 101 dan QS. Ash-Shâffât [37]: 7.

Kata tersebut terdiri dari huruf-huruf *mîm, râ', dan dâl* (م–ر–د), yang dapat muncul dengan bentuk *amrâd, marîd,* dan *maradda* (أَمْرَاد – مَرِيْد – مَرَدَّ), serta pada asalnya bermakna 'terkelupasnya

suatu kulit/pelapis dari tempatnya'. Ungkapan *syajarah mardau* (شَجَرَة مَرْدَاْ) bermakna 'kayu yang dedaunannya telah gugur semuanya sehingga yang tinggal hanya ranting dan dahannya saja'.

Di dalam bahasa Arab ada kata turunan yang bentuknya sama, tetapi kata dasarnya berbeda, seperti *maradath-tha'âm* (مَرَدَ الطَّعَام) asalnya adalah *marasa* (مَرَسَ = ia merendam dan memasak makanan sehingga ia menjadi lunak), demikian juga *maradash-shabiyyu tsadya ummihî* (مَرَدَ الصَّبِيُّ ثَدْيَ أُمِّهِ = Anak kecil itu mengisap susu ibunya), atau *al-marîd* (اَلْمَرِيْد) yang bermakna 'buah tamar yang disiram dengan susu'.

Bila dihubungkan dengan konteks pembicarannya di dalam Al-Qur'an, kata tersebut mengandung tiga pengertian, di antaranya:

1. Lenyap segala kebaikannya. Allah memberikan salah satu sifat setan itu dengan *mârid* (مَارِد) atau *marîd* (مَرِيْد), di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 117, QS. Al-Hajj [22]: 3, dan QS. Ash-Shâffât [37]: 7, yakni suatu keadaan ketika segala kebaikan dan pengabdian yang dilakukan setan itu telah sirna dan terkelupas semuanya sehingga tak satu pun kebaikannya tersisa.
2. Berlebihan/keterlaluan, di dalam QS. At-Taubah [9]: 101. Allah mengemukakan betapa sifat munafik yang keterlaluan dimiliki oleh orang-orang Madinah. Mereka di luar berlaku baik-baik dan simpatik terhadap Rasul; namun, di dalam hati mereka memunyai keinginan untuk menghancurkannya dari dalam.
3. Sangat licin/bersih, di dalam QS. An-Naml [27]: 44. Allah mengemukakan kisah Ratu Saba' yang menyingkap kainnya sehingga terlihat pergelangan betisnya karena ia melihat/menduga bahwa apa yang akan dilewatinya itu adalah air, tetapi ternyata bangunan kaca di atas air/di dalamnya. Karena bersihnya kaca itu maka yang kelihatan olehnya adalah air. Untuk itulah ia menyingkapkan sedikit pakaiannya sehingga betisnya tersingkap.

Ketiga makna tersebut tidak keluar dari pengertian asal yang telah diuraikan karena sifat dan watak setan telah sirna/hilang segala sifat kebaikannya; yang tinggal hanya sifat jahatnya. Hal yang sama juga berlaku terhadap penduduk Madinah yang keterlaluan sifat kemunafikannya sehingga hilanglah semua kebaikan yang pernah mereka lakukan. Demikian juga dengan istana Nabi Sulaiman yang indah bersih sehingga kaca itu tidak terlihat lagi. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

MARAH (مَرَح)

Kata *marah* (مَرَح) dan kata yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 37, QS. Luqmân [31]: 18, dan QS. Ghâfir [40]: 75.

Kata tersebut terdiri dari huruf-huruf *mîm, râ', dan hâ'* (*maraha* = مَرَحَ) yang bermakna 'sikap seseorang yang terlalu bergembira serta tenggelam di dalam kegembiraannya, sehingga lupa daratan'. Kondisi kegembiraan tersebut mengakibatkan seseorang merasa dirinyalah yang paling gagah dan berkuasa di bumi ini sehingga cara berjalannya congkak dan memperlihatkan rasa takabur.

Di dalam konteks pembicaraan Al-Qur'an pada kata itu ditemukan dua pengertian:

1. Bersuka ria (QS. Ghâfir [40]: 75). Ayat ini merupakan teguran Allah kepada orang yang bergembira dan bersuka ria karena hal-hal maksiat, serta
2. Sombong dan membusungkan dada (QS. Al-Isrâ' [17]: 37). Di sini Allah memperingatkan agar setiap kali berbicara dengan orang lain kita tidak memalingkan muka karena rasa sombong dan tidak perlu berjalan dengan angkuh. Juga di dalam QS. Luqmân [31]: 18 Allah memperingatkan kembali bahwa sikap sombong dan angkuh di dalam berjalan itu tidak baik karena betapa pun kuatnya kaki, ia tidak akan bisa menembus bumi.

Demikian terlihat pemakaian kata *marah* (مَرَح) tampaknya berkonotasi negatif, berbeda dengan pengertian *farah* (فَرَح) yang juga bermakna 'gembira', tetapi kegembiraan yang dimaksud tidak selalu digunakan untuk hal-hal yang negatif. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

Mardhiyyah

MARDHIYYAH (مَرْضِيَّة)

Kata *mardhiyyah* (مَرْضِيَّة) adalah *ism maf'ûl* (إِسْمُ مَفْعُوْل) dari kata *râdhiya, yardhâ, ridhan, wa ridhwân wa mardhât* (رَاضِيَة – يَرضَى – رِضًا – وَرِضْوَانًا وَمَرْضَات). Menurut Ibnu Faris, makna asal kata *radhiya* atau *ridhâ* adalah lawan *as-sukht* (السُّخْت = marah). Dengan demikian, *ridhâ* dapat diartikan dengan 'sudi', 'berkenan, gemar, suka, puas hati'. Bila dikatakan *radhiyahû wa radhiya bih* (رَضِيَهُ وَرَضِيَ بِهِ), maksudnya ialah 'dia memilihnya dan puas terhadapnya' (*ikhtârahû wa tâbat nafsuhû bih* = إِخْتَارَهُ وَتَابَتْ نَفْسُهُ بِهِ). Kata *radhiya 'anhu wa 'alaih* (رَضِيَ عَنْهُ وَعَلَيْهِ), maksudnya ialah 'ia mencintai dan menerimanya'. Ridha Allah kepada hamba-Nya ialah Dia menerima hamba-Nya serta memberi pahala kepadanya. Adapun ridha hamba kepada Allah ialah merasa tenteram jiwanya menerima balasan-Nya. Demikian menurut Muhammad Ismail Ibrahim, sedangkan menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, ridha hamba terhadap Allah ialah tidak menggerutu menerima ketentuan Allah, dan ridha Allah terhadap hamba-Nya karena melihatnya mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Berangkat dari pengertian di atas maka *mardhiyyah* (مَرْضِيَّة) dapat diartikan sebagai 'disenangi, disukai, tidak dimarahi', atau 'dipilih, dan diterima'.

Kata *mardhiyyah* (مَرْضِيَّة) atau *mardhiyyâ* (مَرْضِيًّا) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 55 dan QS. Al-Fajr [89]: 28. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* (فِعْلٌ مَاضِيْ) kata itu disebut 23 kali, antara lain di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 119, QS. At-Taubah [9]: 100, dan QS. Thâhâ [20]: 109. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ) kata itu disebut 23 kali, antara lain di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 108, QS. At-Taubah [9]: 96, dan QS. Az-Zumar [39]: 7. Di dalam bentuk *mashdar* (مَصْدَر = infinitif) disebut 20 kali, antara lain di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 15, 162 dan 174, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, serta QS. At-Taubah [9]: 21, 72, 109. Di dalam bentuk *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِلٍ) disebut lima kali, antara lain di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 21, dan QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 9.

Penggunaan kata *mardhiyyâ* (مَرْضِيًّا) di dalam QS. Maryam [19]: 55 berkaitan dengan cerita Ismail as. Allah menyatakan bahwa Ismail menyuruh keluarga atau umatnya mengerjakan shalat dan menunaikan zakat, dan ia adalah orang yang diridhai di sisi Tuhannya. Menurut Al-Qurthubi, yang dimaksud dengan *mardhiyyâ* ialah Nabi Ismail diridhai Tuhan serta suci dan saleh. Menurut Ath-Thabathabai, yang dimaksud ialah diri Ismail sendiri diridhai oleh Allah dan bukan amalnya sebagaimana yang ditafsirkan oleh sebagian ulama. Sementara itu, kata *mardhiyyah* di dalam QS. Al-Fajr [89]: 28 merupakan rangkaian *khithâb* (خِطَابٌ) Tuhan terhadap jiwa orang Mukmin yang tenang dan tenteram. Mereka kembali kepada Tuhan di dalam keadaan ridha dan diridhai. Menurut Ath-Thabathabai, ini terjadi tatkala jiwa dihidupkan kembali sampai masuk surga; bahkan, sejak meninggal dunia sampai masuk surga. Lebih lanjut dikatakannya, menyifati diri dengan *mardhiyyah* (مَرْضِيَّة) karena dengan ketenangannya menghadap Tuhan sudah pasti ia merasa ridha menerima ketentuan dan hukum Allah, tanpa benci dan durhaka. Bila hamba telah merasa ridha terhadap Tuhan maka Tuhan pun ridha kepadanya. Karena kemarahan Tuhan tidak timbul, kecuali bila seorang hamba telah keluar dari rel *'ubûdiyyah* (عُبُوْدِيَّة = ibadah). Dengan demikian, wajarlah kata *râdhiyah* (رَاضِيَة) diiringi dengan kata *mardhiyyah* (مَرْضِيَّة).

Penggunaan kata *radhiya* (رَضِيَ) di dalam bentuk *fi'l mâdhi* di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 119, QS. At-Taubah [9]: 100, QS. Al-Mujâdilah [58]: 22, dan QS. Al-Bayyinah [98]: 8 berkaitan dengan nikmat yang diberikan Allah kepada orang Mukmin di dalam surga. Mereka ridha terhadap nikmat yang diberikan Allah dan Allah pun ridha terhadap amal perbuatan mereka. Kata *radhiya* di dalam QS. Al-Fath [48]: 18 berhubungan dengan keridhaan Allah terhadap orang Mukmin yang mengadakan janji setia dengan Nabi di bawah pohon di Hudaibiyah. Perjanjian setia ini telah diridhai Tuhan, seperti tersebut di dalam

ayat 18 di atas. Demikian seterusnya, penggunaan kata *ridhâ, mardhiyyah* dengan segala bentuknya di dalam ayat-ayat yang lain sesuai dengan konteksnya masing-masing. ❖ *Hasan Zaini* ❖

MARDÛD (مَرْدُوْد)

Kata *mardûd* (مَرْدُوْد) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yakni di dalam QS. Hûd [11]: 76 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 10. Namun, kata yang seasal dengan itu ada enam puluh.

Kata tersebut berasal dari *radda* (رَدَّ) yang terdiri dari huruf *râ'* (ر), dan *dâl* (د) ganda. Dari itu, berkembang menjadi beberapa bentuk, seperti *mardûd* (مَرْدُوْد), *mutaraddid* (مُتَرَدِّد), *riddah* (رِدَّة), dan *maradda* (مَرَدَّ). Dari segi makna kata itu bermakna 'berbalik kembali', atau 'kembali ke awal asal ia datang'. Oleh karenanya, manusia yang selalu bersikap labil bisa disebut *mutaraddid* (مُتَرَدِّد). Bila kata *mardûd* (مَرْدُوْد) itu dihubungkan dengan istri maka berarti 'seorang istri yang ditalak oleh suaminya dan dikembalikan kepada keluarganya semula'. Kata yang sama juga digunakan terhadap 'suatu pekerjaan/usaha yang tidak memberikan manfaat/kegunaan', atau 'perbuatan yang sia-sia karena dilakukan tidak sesuai dengan tuntunan yang telah digariskan'. Pengertian tersebut di atas tampaknya memberikan konotasi negatif/buruk; namun, kata yang sama bisa berkonotasi baik apabila dihubungkan penggunaannya pada air.

Kata tersebut juga dapat berarti 'suatu yang pasti, yang tidak dapat diingkari keberadaannya/tidak bisa ditolak', (QS. An-Nâzi'ât [79]: 10). Di dalam ayat tersebut Allah menggambarkan, betapa pun penyesalan dan harapan orang-orang kafir untuk kembali pada kehidupan tempat mereka berasal (dunia), mereka tidak akan dikembalikan. Pada ayat lain dikemukakan, betapa pun mereka mengelak dari azab di hari kemudian, mereka tidak akan bisa mengelak atau menolaknya karena hal tersebut sudah merupakan suatu kepastian yang telah ditetapkan oleh Allah swt.

Demikian juga halnya kata *murtad/riddah* (مُرْتَدٌّ/رِدَّةٌ) memberikan pengertian 'kembalinya seseorang dari keimanan kepada kekufuran yang dianut sebelumnya'. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

MARḤAMAH/RAḤMAH (مَرْحَمَة/رَحْمة)

Kata tersebut berasal dari *raḥima – yarḥamu – ruḥman/ruḥuman – raḥmatan/raḥamatan/ marḥamatan* (رَحِمَ – يَرْحَمُ – رُحْمًا وَرُحُمًا وَرَحْمَةً وَرَحَمَةً وَمَرْحَمَةً), mengandung arti dasar 'anugerah', 'lemah lembut', dan 'kasih sayang'. Hujan, rezeki, rasa aman, ampunan, dan surga dinamai rahmah karena merupakan anugerah Allah. Rahim wanita disebut *raḥim* (رَحِم) atau *riḥm* (رِحْم), karena merupakan tempat asal bayi yang sangat disayang dan dikasihi oleh ibunya. Kemudian dari situ berkembang, kata *raḥim* (رَحِم) dan *ruḥm* (رُحْم) dipakai di dalam arti 'kerabat keluarga' karena anggotanya berasal dari satu rahim. Wanita yang merasakan sakit di rahimnya setelah melahirkan disebut *imra'atun raḥûmun* (إِمْرَأَةٌ رَحُوْمٌ = wanita sakit rahim).

Ada dua makna yang terkandung di dalam kata rahmat, yaitu *ar-riqqah* (الرِّقَّة = rasa kasihan) dan *al-iḥsân* (اَلْإِحْسَان = berbuat baik) dalam hal ini Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan *ar-raḥmah riqqatun taqtafhî al-iḥsâna ilâl-marḥûmi* (اَلرَّحْمَةُ رِقَّةٌ تَقْتَضِى الْإِحْسَانَ إِلَى الْمَرْحُوْمِ = rahmat adalah perasaan kasihan yang mendorong untuk berbuat baik kepada yang dikasihi). Akan tetapi, jika rahmat dinisbahkan kepada Allah, maka ia hanya mengandung arti *al-iḥsân* (اَلْإِحْسَان = berbuat baik) saja, sedangkan jika ia dinisbahkan pada manusia maka yang menonjol adalah *ar-riqqah* (الرِّقَّة = rasa kasihan) artinya kalau manusia melakukan *al-iḥsân* (اَلْإِحْسَان = berbuat baik) maka itu didasari oleh rasa kasihan. Atas dasar ini dikatakan bahwa rahmat yang bersumber dari Allah merupakan *in'âm wa ifdhâl* (إِنْعَام وَإِفْضَال = anugerah nikmat dan kemuliaan), sedangkan rahmat yang bersumber dari manusia merupakan *riqqah wa ta'aththuf* (رِقَّة وَتَعَطُّف = rasa kasihan kelembutan). Senada dengan uraian tersebut M. Quraish Shihab, mengutip Al-Ghazali, menjelaskan bahwa rahmat lahir dan tampak di permukaan bila ada sesuatu yang dirahmati, dan setiap yang dirahmati pastilah

Marḥamah/Raḥmah

sesuatu yang butuh karena itu yang butuh tidak dapat dinamai *raḥîm* (رَحِيْم = penyayang). Di sisi lain siapa yang bermaksud memenuhi kebutuhan pihak lain, tetapi secara faktual dia tidak melaksanakannya maka dia juga tidak dapat dinamai *raḥîm* (رَحِيْم = pengasih). Bila itu tidak terlaksana karena ketidakmampuannya maka boleh jadi dia dinamai *raḥîm* (رَحِيْم = pengasih) ditinjau dari segi kelemahlembutan, kasih sayang dan kehalusan yang menyentuh hatinya, tetapi yang demikian ini adalah sesuatu yang tidak sempurna.

Rahmat yang menghiasi diri seseorang, tidak luput dari rasa pedih yang dialami oleh jiwa pemiliknya dan dapat dikatakan bahwa saat ia mencurahkannya, ia sedang berupaya untuk menghilangkan rasa pedih itu dari dirinya, dan ini berarti pemberiannya tidak luput dari kepentingan dirinya. Hal ini mengurangi kesempurnaan makna rahmat yang seharusnya tidak disertai dengan kepentingan diri, tidak pula untuk menghilangkan rasa pedih, tetapi semata-mata demi kepentingan yang dirahmati dan demikianlah rahmat Allah Yang Maha Sempurna.

Di dalam Al-Qur'an, kata *raḥmah* dan semua bentuk derivasinya terulang sebanyak 339 kali. Di dalam bentuk *fi'l* 28 kali, bentuk *mashdar*, *raḥmah* (رَحْمَة) 115 kali, *marḥamah* (مَرْحَمَة) dan *ruḥman* (رُحْمًا) masing-masing satu kali. Bentuk *ism fâ'il*, *râḥimîn* (رَاحِمِيْن) jamak dari *râḥimun* (رَاحِم) 6 kali. Bentuk *raḥmân* (رَحْمَان) 57 kali, *raḥîm* (رَحِيْم) 114 kali. Bentuk *ruḥamâ* (رُحَمَاء) satu kali. Bentuk *arḥâm* (أَرْحَام), jamak dari *raḥim* (رَحِم) 12 kali. Dan bentuk *ism tafdhîl*, *arḥam* (أَرْحَمْ) satu kali.

Penggunaan bentuk-bentuk kata tersebut umumnya digunakan sebagai sifat bagi Allah dengan menggunakan beberapa redaksi. Misalnya, bentuk *fi'l*, seperti disebutkan *"Allah mengazab siapa yang dikehendaki dan memberi rahmat siapa yang dikehendakinya"* (QS. Al-'Ankabût [29]: 21). Redaksi *dzur-raḥmah* (ذُو ٱلرَّحْمَةِ = pemilik rahmat), seperti disebutkan *"Allah itu Maha Kaya dan Pemilik rahmat"* (QS. Al-An'âm [6]: 133). Redaksi *arḥamur-râḥimîn* (أَرْحَمُ ٱلرَّاحِمِينَ = yang paling penyayang di antara penyayang), seperti disebutkan *"Allah adalah sebaik-baik penjaga dan dia adalah Maha Penyayang di antara yang penyayang"* (QS. Yûsuf [12]: 64). Redaksi *khaîrur-râḥimîn* (خَيْرُ ٱلرَّاحِمِينَ = sebaik-baik pengasih), seperti dinyatakan *"Dan katakanlah ya Tuhanku, berilah ampun dan berilah rahmat dan Engkau adalah pemberi rahmat yang paling baik"* (QS. Al-Mu'minûn [23]: 118). Redaksi *kataba 'alâ nafsihir-raḥmah* (كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ = Dia menetapkan atas dirinya rahmah) dalam arti Allah telah berjanji sebagai kemurahan dari pada-Nya akan melimpahkan rahmat kepada makhluknya (QS. Al-An'âm [6]: 12 dan 54). Redaksi *raḥmatullâh* atau *raḥmatum-minallah* (رَحْمَتَ ٱللَّهِ / رَحْمَةٌ مِنَ الله = rahmat Allah atau rahmat yang berasal dari Allah), seperti disebutkan bahwa sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik (QS. Al-A'râf [7]: 56). Dengan bentuk *raḥmân* (رَحْمَان = Maha Pengasih) dan *raḥîm* (رَحِيْم = Maha Penyayang). Kedua kata tersebut termasuk di antara 99 nama-nama Allah. *Raḥmân* (رَحْمَان = Maha Pengasih) hanya digunakan sebagai nama Allah; sedangkan, *raḥîm* (رَحِيْم = Maha Penyayang), selain digunakan untuk sebutan bagi sifat Allah juga bisa digunakan sebagai sifat makhluknya, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 128, digunakan sebagai sifat Nabi Muhammad saw. yang amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang Mukmin. Demikian juga bentuk *ruḥamâ'* (رُحَمَاء) sebagai bentuk jamak dari *raḥîm* (رَحِيْم) digunakan sebagai sifat pengikut-pengikut Nabi, seperti dinyatakan bahwa Muhammad itu adalan utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi bersifat kasih sayang sesama mereka (QS. Al-Fatḥ [48]: 29).

Rahmat Allah yang disebutkan di dalam Al-Qur'an meliputi rezeki, hujan, *maghfirah*, surga, *nubuwwah*, hidayah, dan sebagainya. Al-Qur'an sendiri juga disifatkan sebagai *hudan warahmah* (هُدًى وَرَحْمَة = petunjuk dan rahmat) bagi orang-orang yang beriman (QS. Al-A'râf [7]: 52), artinya Al-Qur'an itu mengandung ajaran dan petunjuk yang menyebabkan orang mendapat rahmat dengan mengikutunya.

Makna *rahim* wanita dapat juga ditemukan pada semua yang mempergunakan bentuk kata *arhâm* (أَرْحَام) jamak dari *rahim* (رَحِيْم) kecuali yang terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 1, *"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan mempergunakan nama-Nya kalian saling meminta dan takutlah juga dengan arhâm"*. Ulama mengartikan kata *arhâm* di dalam ayat itu sebagai hubungan silaturrahim sehingga di situ diartikan sebagai peringatan untuk memelihara silaturrahim. Makna yang mirip dengan makna ini dapat dilihat pada QS. Al-Balad [100]: 17, disebutkan sifat golongan kanan adalah mereka yang beriman, saling berpesan untuk bersabar dan berkasih sayang. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MARÎDH (مَرِيْض)

Kata *marîdh* adalah kata sifat, lazim diartikan sebagai 'yang sakit'. Kata tersebut di dalam Al-Qur'an disebut lima kali. Tiga di antaranya terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184, 185, dan 196. Selebihnya di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 dan QS. Al-Fath [48]: 17. Di dalam bentuk jamak (*mardhâ* = مَرْضَى) disebut lima kali, tiga kali di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43 dan 102, QS. At-Taubah [9]: 91, dan dua kali di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, QS. Al-Muzammil [73]: 20. Adapun di dalam bentuk *maradh* tiga belas kali, antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 10, QS. Al-Mâ'idah [5]: 52, dan lain-lain.

Kata *marîdh* berasal kata *maradha* (مَرَضَ), berarti 'sakit'. Ibnu Faris mendefinisikan 'sakit' dengan 'ketidakseimbangan'. Seseorang yang sakit mengalami ketidakseimbangan yang mengakibatkan fisik atau mentalnya terganggu. Ketidakseimbangan bisa karena berlebihan dan bisa karena berkekurangan dari batas kewajaran.

Ar-Raghib Al-Ashfahani membagi pengertian penyakit menjadi dua. **Pertama**, penyakit yang berkaitan dengan fisik atau jasmani, seperti penyakit kulit, luka, dan keletihan. **Kedua**, penyakit yang berkaitan dengan jiwa/hati, seperti penakut, kikir, dan munafik.

Apabila kata *marîdh* di dalam Al-Qur'an disebut di dalam bentuk *marîdh* (kata sifat) atau *mardhâ* (مَرْضَى jamak dari *marîdh*) maka Al-Qur'an menggunakannya untuk pengertian 'sakit yang berkaitan dengan fisik'. Misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 184 dan 185, disebut di dalam konteks pelaksanaan ibadah puasa. Sakit fisik dapat membuat orang bersangkutan tidak mampu melakukan puasa. Di dalam hal ini, ia dibolehkan berbuka dan menggantinya pada hari lain. Demikian juga Ayat 191 pada surah yang sama menyebutnya dalam konteks ibadah haji. Di dalam ibadah itu orang diharuskan mencukur rambutnya, tetapi jika orang itu sakit kepala, dibolehkan tidak bercukur dengan syarat membayar *fidya*. Di dalam QS. Al-Fath [48]: 17 disebut di dalam konteks peperangan. Orang yang sakit dibolehkan untuk tidak ikut berperang.

Jika Al-Qur'an menyebut kata itu dalam bentuk *maradh*, (مَرَض) (*mashdar* = مَصْدَر = infinitif) maka arti penyakit itu berkaitan dengan jiwa/hati. Di dalam arti terakhir itu kata *maradh* disebut tiga belas kali di dalam Al-Qur'an, semuanya dikaitkan dengan kata *qalb* (قَلْب). Kata *qalb* atau *qulûb* (قُلُوْب) kadang-kadang diartikan dengan 'hati/jiwa' seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 10 dan kadang-kadang dengan 'akal' seperti QS. Al-A'râf [7]: 179. Dengan demikian, penyakit yang dimaksud adalah penyakit jiwa dan akal. Penyakit kejiwaan, misalnya kikir, cemas, takut, rendah diri, munafik, dan pasifisme, seperti yang dipahami di dalam QS. Al-An'âm [6]: 25 dan 43 serta QS. At-Taubah [9]: 125. Adapun yang dimaksud dengan akal yang sakit ialah akal yang tidak mampu melaksanakan fungsinya. Fungsi akal adalah sebagai daya penggerak untuk berpikir. Apabila akal tersebut tidak aktif berpikir secara sistematis atau sama sekali tidak berfungsi sebagaimana mestinya, akal itu dikatakan sakit seperti yang digambarkan Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 179 *lahum qulûbun lâ yafqahûna bihâ,* (... لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ... = ... mereka memiliki akal [qulub], tetapi dengan akal itu mereka tidak berpikir....). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

MÂRIJ (مَارِج)

Kata *mârij* (مَارِج) dan kata lain yang seasal dengan

itu disebut enam kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Furqân [25]: 53 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 15 dan 19.

Kata tersebut terdiri dari huruf *mîm, râ', dan jîm* (ج–ر–م), yang pada dasarnya bermakna 'bercampur', yakni sebuah siklus yang berjalan terus-menerus, datang dan pergi silih berganti. Misalnya, ungkapan *Marajal-khâtimu fil-ashâbi'* (مَرَجَ الْخَاتِمُ فِى الأَصَابِعِ) merujuk pada 'satu sisi cincin itu menyatu dengan jari', di sisi lain kemana pun, dan bagaimana pun tempat kembali cincin tersebut adalah jari. Ungkapan *marajtud-dâbbah* (مَرَجْتُ الدَّابَّةَ) bermakna 'keadaan ternak yang dilepas di padang rumput' mereka bercampur antara satu dengan yang lain dan sulit dibedakan'.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan berbagai makna:

1. Bercampur/membaur, seperti di dalam QS. Al-Furqân [25]: 53 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 19. Allah membicarakan siklus dua macam air laut yang bercampur dan mengalir berdampingan. Pada hakikatnya keduanya berbeda sifat dan keadaannya sehingga terpisah antara air yang tawar dan air yang asin karena ada pembatasnya. Demikian juga keadaan yang dialami oleh orang-orang yang mendustakan kebenaran: merasakan kehidupan yang dihadapinya merupakan percampurbauran antara kebaikan dan kabatilan sehingga kehidupannya kacau balau. Ini disebut di dalam QS. Qâf [50]: 5. Di dalam ayat lain Allah mengemukakan bahwa jin terbuat dari campuran butiran-butiran bara api (QS. Ar-Rahmân [55]: 15)
2. Butiran-butiran permata, kemudian ia bercampur dengan yang lain dan membesar sehingga menjadi permata. Ini disebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 22 dan 58. Allah menggambarkan betapa cantiknya para bidadari yang ada di surga. Mereka bagaikan percikan butiran mutiara yang mengilap.

Dari kedua pengertian yang dikemukakan di atas dapat diketahui bahwa sebenarnya kata *mârij* (مَارِج) itu mengandung makna 'bercampur'. Kaidah bercampurnya sesuatu itu memperlihatkan suatu siklus yang secara terus-menerus berlangsung, baik siklus itu bersifat negatif, seperti yang disebut di dalam QS. Qâf [50]: 5, maupun bersifat positif, seperti yang disebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12 dan 58. Bahkan, ada siklus yang netral: benda-benda tidak memperlihatkan perubahan meskipun telah bercampur dengan benda lain yang sama, seperti yang disebut di dalam QS. Al-Furqân [25]: 53. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

MARKÛM (مَرْكُوْم)

Kata *markûm* berasal dari akar kata *r-k-m* (م ك ر). Bentuk kata kerjanya adalah *rakama –yarkumu* (رَكَمَ – يَرْكُمُ), yang berarti 'mengumpulkan', 'menumpuk', atau 'melemparkan sesuatu di atas yang lainnya sehingga menjadi tumpukan' seperti tumpukan pasir. Kata *markûm* (مَرْكُوْم) merupakan *ism maf'ûl* (kata benda partisip pasif) yang dapat berfungsi sebagai kata sifat (bagi suatu kata benda yang mendahuluinya) yang terbentuk dari kata kerja tersebut, yang berarti sesuatu yang terkumpulkan atau bertumpuk-tumpuk. Demikian juga kata *rukâm* (رُكَام) berarti 'sesuatu yang bertumpukan di atas yang lainnya', seperti tumpukan awan mendung atau pasir sehingga merupakan sesuatu yang sangat besar.

Ibnu Faris, di dalam *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, ketika menjelaskan makna kata *ar-rakm* (الرَّكْم) mencontohkannya di dalam sebuah kalimat: *rakamtasy-syai'a* (رَكَمْتَ الشَّيْءَ = Engkau meletakkan sesuatu di atas sesuatu yang lain). Ibnu Manzhur, di dalam *Lisânul-'Arab*, mengartikan 'Engkau mengumpulkan sesuatu di atas yang lain sehingga Engkau menjadikannya bertindih-tindih, seperti gundukan pasir atau awan yang bertumpang-tindih'. Sementara itu, Al-Ashfahani, di dalam *Al-Mufradât*, mengartikan kata *ar-rukâm* (الرُّكَام) sebagai 'sesuatu yang salah satu bagiannya terletak pada bagian yang lain'.

Di dalam Al-Qur'an kata-kata yang berasal dari akar kata tersebut hanya terdapat pada tiga tempat, yaitu di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 37 dengan kata kerja *yarkum* (يَرْكُم), QS. An-Nûr [24]:

Markûm

43 dengan kata *rukâm* (رُكَام), dan QS. Ath-Thûr [52]: 44 dengan kata *markûm* (مَرْكُوْم).

Di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 37 dinyatakan,

لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ

(Li yamîzallâhul-khabîsha minath-thayyib wa yaj'alul-khabîtsa ba'dhahû 'alâ ba'dh fayarkumahû jamî'an fa yaj'alahû fî jahannam)

"Agar Allah memisahkan (golongan) yang buruk dari (golongan) yang baik, dan menjadikan (golongan) yang buruk itu sebagiannya berada di atas lainnya, lalu Allah menumpuk semuanya, kemudian memasukkan mereka ke dalam neraka".

Di dalam konteks ini, menurut Ar-Razi, yang dimaksud dengan golongan yang buruk (*al-khabîts* = ٱلْخَبِيْث) itu adalah kaum kafir atau orang-orang yang memberi dukungan terhadap usaha-usaha kaum kafir yang memerangi Muhammad, sedangkan yang dimaksud dengan golongan yang baik (*ath-thayyib* = الطَّيِّب) adalah orang-orang Mukmin atau orang-orang yang memberi dukungan terhadap usaha dan perjuangan mereka di dalam memerangi kaum kafir. Kedua golongan itu dipisahkan oleh Allah. Adapun golongan yang buruk itu akan dikumpulkan hingga bertumpuk-tumpuk karena jumlahnya yang amat banyak, untuk selanjutnya dimasukkan ke dalam neraka.

Di dalam QS. An-Nûr [24]: 43 dikemukakan kondisi atau keadaan yang berkait dengan *sahâb* (سَحَاب = awan). Ayat tersebut berbunyi, *"Alam tara annallâh yuzjî sahâban tsumma yu'allifu bainahû tsumma yaj'aluhû rukâmâ"* (أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا = Tidakkah Engkau melihat bahwa Allah mengarak awan lalu mengumpulkan di antara [bangian-bagian]-nya, kemudian menjadikannya bertindih-tindih).

Sebagian ahli menyatakan bahwa ayat tersebut memberi isyarat mengenai proses terbentuknya awan/mendung yang membawa hujan. Menurut ahli meteorologi, awan mendung bermula dari pergerakan kumpulan awan-awan kecil oleh embusan angin [berdasar *sunnatullâh*] ke zona konvergensi. Makin banyak awan terhimpun di zona konvergensi itu, makin tebal awan tersebut dan dengan demikian, menjadi lebih berat sehingga kecepatan daya dorong angin terhadapnya menjadi makin berkurang. Daya dorong yang semakin lambat itu menjadikan awan-awan yang datang itu bertindih-tindih (رُكَام). Dari awan yang bertindih-tindih itulah kemudian terjadi hujan.

Lanjutan ayat tersebut menguraikan bahwa dari celah-celah tumpukan awan itulah hujan diturunkan; selain itu, Allah juga menurunkan butiran-butiran es dari gumpalan-gumpalan awan yang menyerupai gunung (جِبَال) di langit, yang terdiri dari air dingin, butir-butir es, dan di puncaknya kristal-kristal salju (بَرَد). Dari celah-celah gunungan itulah Allah menurunkan hujan ke arah yang Dia kehendaki melalui angin yang dikendalikan-Nya. Oleh karena itu, ada wilayah (masyarakat) yang memperoleh hujan dan ada yang tidak mendapatkannya.

Menurut Ar-Razi, awan yang berbentuk gumpalan karena bertindih-tindih itu merupakan keajaiban ciptaan Allah, sebagai salah satu tanda kekuasaan-Nya, karena awan yang bergerak di atas langit itu membawa banyak air. Air merupakan karunia Allah yang banyak berkait dengan kesuburan tanah dan kemakmuran di bumi.

Az-Zuhaili di dalam *At-Tafsîr Al-Munîr* menjelaskan bahwa QS. An-Nûr [24]: 43 tersebut menerangkan bagaimana Allah membentuk hujan dan menurunkannya. Bahwa Allah dengan *qudrah*-Nya mengarak awan —yang berasal dari uap air laut— itu sedikit demi sedikit sehingga terhimpun dan menjadikannya bertumpuk-tumpuk. Karena penumpukan itu, ada awan yang mencapai ketinggian di udara dingin. Lalu, Allah mengarak lagi awan itu dengan gerakan angin ke tempat yang dikehendaki-Nya dan dari sela-sela awan itu Dia menurunkan hujan. Awan yang bertumpuk-tumpuk dalam jumlah sangat besar itu dapat menyerupai gunung, demikian juga dari awan dapat turun gumpalan es dan embunan (salju) sesuai dengan tingkat kebekuan uap yang berada di langit itu. Bagi manusia modern, penyerupaan tumpukan

awan dengan gunung itu dapat dibuktikan ketika mereka berada dalam penerbangan saat melintas pada ketinggian sekitar 30.000 kaki, yang tampak seperti gunung salju. Menurut Az-Zuhaili, pengertian tersebut diperkuat oleh teori-teori modern bahwa pada tingkat-tingkat udara tertentu ada awan yang menyerupai gunung salju. Selanjutnya dari awan itu Allah menurunkan hujan sebagai rahmat, atau sebaliknya.

Yang tersebut di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 44, juga masih berkait dengan awan, hanya konteksnya berbeda dari yang tersebut di dalam QS. An-Nûr [24]: 43 di atas. Ayat itu berbunyi, *"Wa in yarau kisfan minas-samâ'i sâqithan yaqûlû sahâbun markûm"* (وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ = Jika mereka melihat ada kepingan dari langit jatuh, mereka akan mengatakan, "Itu adalah awan yang bertindih-tindih"). Berdasarkan konteksnya, ayat ini menceritakan perihal orang-orang musyrik yang selalu bersikap menantang dan sombong; ketika Allah memperlihatkan kepada mereka suatu potongan dari langit jatuh —yang sesungguhnya merupakan azab yang diturunkan Allah kepada mereka— dengan sombong mereka mengatakan bahwa benda itu adalah awan yang bertumpuk-tumpuk. Demikian sikap sombong orang-orang musyrik itu, sebagaimana juga disinggung di dalam QS. Al-Hijr [15]: 14 dan 15,

وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ، لَقَالُوٓا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَـٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ

(Wa lau fatahnâ 'alaihim bâban minas-samâ'i fazhallû fihi ya'rujûn, laqâlû innamâ sukkirat abshârunâ bal nahnu qaumûn mashûrûn)
"Seandainya Kami membukakan kepada mereka salah satu dari pintu-pintu langit, lalu mereka naik ke atasnya, tentulah mereka berkata, "Sesungguhnya pandangan kamilah yang dikaburkan, bahkan kami benar-benar terkena sihir"

Dengan kata lain, meskipun azab ada di depan mata mereka tetap saja sombong. Oleh karena itu, pada QS. At-Thûr [52]: 45, Allah mengingatkan Nabi Muhammad: *"Fa dzarhum hattâ yulâqû yaumahum al-ladzî fihi yush'aqûn"* (فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَـٰقُوا يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ = Biarkanlah mereka sehingga mereka menemui hari [yang dijanjikan kepada] mereka, yang pada hari itu mereka dibinasakan). ❖ *Aminullah Elhady* ❖

MARSHÛSH (مَرْصُوْص)

Kata *marshûsh* merupakan bentuk *ism maf'ûl* dari kata kerja *rashsha-yarushshu* (رَصَّ – يَرُصُّ) dengan *mashdar* yang berbentuk *rashshan* (رَصًّا). Arti kata ini adalah 'membuat sesuatu menjadi kokoh dan menggabungkannya serta menempelkan satu bagian dengan bagian yang lain sehingga seperti satu kesatuan'. Di dalam hadits disebutkan,

تَرَاصُّوا فِى الصُّفُوْفِ وَلاَ يَتَخَلَّلَكُمُ الشَّيْطَان كَأَوْلاَدِ الْحَذَفِ

(Tarâshshû fish-shufûfi wa lâ yatakhallalakum asy-syaithânu ka awlâdil hadzf)
Hendaknya kamu merapatkan shaf-shaf [di dalam shalat] sehingga setan tidak masuk di antara kamu, laksana anak-anak domba (yang berbaris rapi dan rapat).

Di dalam bahasa Arab, peluru —yang pertama kali dimasukkan ke dunia Arab oleh Sa'labah bin Imrilqais— disebut *rashâsh* (رَصَاص) atau *rishâsh* (رِصَاص) karena bagian-bagiannya terjalin kuat antara satu dengan yang lain.

Sejalan dengan pengertian tersebut, gigi yang rapat disebut *rashâsh* (رَصَاص), dan wanita yang merapatkan dan menutup kain cadarnya sehingga yang terlihat hanya kedua matanya diungkapkan dengan *rashshashatil-mar'ah* (رَصَّصَتِ الْمَرْأَةُ).

Di dalam perkembangannya, dengan akar kata tersebut terdapat kata *rashrasha* (رَصْرَصَ) dengan arti 'menetap'. Kata ini biasanya dihubungkan dengan tempat sehingga artinya 'tetap berada di tempat'. Dari arti ini, batu-batu yang melekat di sekitar mata air dinamai *rashâsah* (رَصَاصَة) atau *rashrâshah* (رَصْرَاصَة) karena melindungi mata air itu dari keambrukan.

Di dalam Al-Qur'an kata *marshûsh* (مَرْصُوْص) hanya disebut sekali. Kata tersebut terdapat di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 4 yang selengkapnya adalah,

إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَـٰنٌ مَّرْصُوصٌ

(Innallâha yuḥibbu al-ladzîna yuqâtilûna fî sabîlihî shaffan ka'annahum bunyanun marshûsh)
"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berperang di jalan-Nya di dalam barisan yang teratur seakan-akan mereka seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh."

Menurut Al-Mubarrad, arti *marshûsh* di dalam Al-Qur'an ini berasal dari ungkapan *rashashtul-binâ'* (رَصَصْتُ الْبِنَاءَ) yang berarti *"Saya merapatkan dan mendekatkan bagian-bagian bangunan itu sehingga menjadi seperti satu kesatuan"*. Ibnu Abbas menyatakan bahwa arti *marshûsh* di dalam QS. As-Shaff [61]: 4 ini berkaitan dengan penggunaan kata tersebut pada penduduk Mekah. Menurutnya, kata *marshûsh* digunakan oleh orang Mekah untuk menyatakan susunan batu yang diletakkan di atas batu yang lain, yang kemudian dilekatkan dengan batu-batu kecil dan diberi tanah liat sehingga menjadi kokoh. Oleh karena itu, arti ini mengarah pada keteraturan dan kekokohan.

Atas dasar arti yang menunjukkan keteraturan dan kekokohan ini, ayat tersebut dapat ditafsirkan bahwa Allah benar-benar menyenangi orang-orang yang berperang di jalan Allah dengan berbaris atau berderet teratur, seakan-akan mereka itu laksana bangunan yang tersusun kokoh.

Abu Ishaq menjelaskan ayat tersebut dengan penafsiran bahwa sesungguhnya Allah senang terhadap orang yang teguh dalam berjihad dan tetap menempati posisinya seperti teguhnya bangunan yang disusun dengan kokoh. Namun, menurutnya, ayat tersebut dapat pula diartikan sebagai adanya kesatuan kata di antara umat Islam dan adanya saling mencintai sehingga mereka seperti bangunan yang tersusun kokoh.

Menafsirkan ayat tersebut, Said bin Jubair menyatakan bahwa QS. As-Shaff [61]: 4 ini merupakan pengajaran Allah bagi orang-orang Mukmin tentang cara berperang melawan musuh-musuh mereka. Sebagian ahli tafsir yang lain memahami ayat itu sebagai perumpamaan bagi keteguhan sikap.

Selain itu, ada ahli tafsir yang menyatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan arti keutamaan pasukan infantri daripada pasukan kavaleri. Alasannya, pasukan kavaleri tidak dapat berbaris teratur sebagaimana diungkapkan di dalam ayat tersebut. Ini dibantah oleh Al-Mahdawi. Menurutnya, pendapat itu tidak konsisten karena di dalam Islam sudah disebutkan mengenai keutamaan pasukan kavaleri di dalam hal pahala dan perolehan harta rampasan perang. Di samping itu, pasukan kavaleri masih termasuk di dalam karakteristik yang disebutkan di dalam ayat tersebut karena arti yang sebenarnya dari ayat itu menunjukkan keteguhan.

Terkait dengan pemahaman ini, Al-Maraghi mengembangkan arti ayat tersebut pada aspek-aspek lain di luar peperangan. Ia menegaskan bahwa ayat tersebut memerintahkan umat Islam untuk meluruskan barisan di dalam shalat dan orang yang akan bershalat hendaknya tidak menempati tempat di bagian belakang suatu shaf, kecuali bila tempat di depannya telah penuh.

Lebih jauh, Al-Maraghi menghubungkan ayat tersebut dengan seluruh kehidupan umat Islam. Ia meletakkan ayat tersebut dalam konteks adanya keharusan bagi umat Islam untuk memelihara tatanan dan keteraturan di dalam segala tindakan mereka sehingga di antara satu kegiatan dan kegiatan yang lain tidak terjadi tumpang tindih. Semuanya hendaknya merupakan satu kesatuan di dalam satu sistem yang tertata rapi. ❖ *Abd. A'la* ❖

MÂRÛT (مَارُوْت)

Kata *mârût* (مَارُوْت) lazim dipahami sebagai 'nama seorang malaikat yang diutus Tuhan untuk menguji manusia dengan ilmu sihir'. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 dalam konteks tuduhan orang Yahudi terhadap Nabi Sulaiman sebagai tukang sihir.

Kata *mârût*, berasal dari *mart* (مَرْت), yang pada mulanya dari segi bahasa berarti 'halus/licin'. Kata *mârût* (مَارُوْت) dengan pengertian tadi

bisa dipakai untuk apa saja yang bersifat material dan immaterial, misalnya, bumi atau tanah yang gundul/licin tidak ditumbuhi tumbuh-tumbuhan' digambarkan dengan *ardhun martun* (أَرْضٌ مَرْتٌ). Kata itu dapat juga digunakan untuk yang bersifat nonmaterial; misalnya 'perkataan yang lembut, halus, dan sopan'. Demikian juga, 'hati yang lemah lembut'. Contoh-contoh di atas menunjukkan perkembangan arti kata *mârût* (مَارُوْت) sejalan dengan konteks penggunaannya. Dari sini pulalah lahirnya kata *Mârût* (مَارُوْت) sebagai 'nama malaikat'.

Adapun yang dimaksud dengan *Mârût* (مَارُوْت) yang terdapat di dalam Al-Qur'an oleh sebagian pakar ditafsirkan sebagai teman dekat *Hârût* (هَارُوْت). Persoalannya, siapa sesungguhnya yang bernama *Mârût* (مَارُوْت) dan *Hârût* (هَارُوْت) tersebut?

Oleh karena kata *Mârût* (مَارُوْت) hanya ditemukan sekali di dalam Al-Qur'an dan ayat yang menyebutnya pun tidak memberikan informasi yang memadai untuk mengenal kehidupan dan keberadaannya maka sulit memberikan keterangan yang rinci tentang *Mârût* (مَارُوْت). Agaknya, informasi dari para mufasir dapat membantu memahaminya, seperti yang dikemukakan oleh Ath-Thabathabai, yaitu keduanya, *Mârût* (مَارُوْت) dan *Hârût* (هَارُوْت), adalah manusia yang terkesan sangat saleh dari negari Babil. Karena salehnya mereka, dianggap sebagai malaikat, yaitu malaikat *Mârût* (مَارُوْت) dan *Hârût* (هَارُوْت). Kedua orang ini memiliki bermacam-macam ilmu, termasuk di antaranya ilmu sihir. Banyak orang mendatangi mereka untuk belajar ilmu sihir. Keduanya tidak bersedia, kecuali jika mereka mau berjanji tidak mempergunakannya untuk kejahatan. Akan tetapi, setelah orang-orang yang sudah berjanji itu keluar meninggalkan *Mârût* (مَارُوْت) dan *Hârût* (هَارُوْت), ilmu itu mereka pergunakan untuk kejahatan, seperti menceraikan suami dari istrinya.

Sebagian ahli tafsir lainnya memahaminya sebagai manusia jahat yang berpura-pura saleh untuk menipu masyarakat. Dengan demikian, masyarakat mudah tertarik dan menerima ilmu sihir jahat dari mereka.

Sementara itu, hampir semua ulama salaf mengatakan bahwa keduanya betul-betul malaikat yang dikirim Tuhan dengan rupa manusia ke negeri Babil guna menguji apakah mereka dapat hidup di dunia sebagaimana manusia hidup. Untuk itu, keduanya diberi syahwat, keinginan makan dan minum, keinginan beristri, tidur, dan sebagainya. Ternyata, menurut mereka, malaikat-malaikat ini dengan syahwatnya melanggar perintah-peintah Allah.

Kalau pendapat terakhir ini benar maka itu merupakan pengecualian dari penjelasan-penjelasan Al-Qur'an yang mengatakan bahwa semua malaikat itu tunduk dan patuh terhadap perintah Allah.

Kalau memang benar, kata *Mârût* (مَارُوْت) berasal dari *mart* yang berarti 'halus' atau 'licin', maka ketiga pendapat yang berbeda; bahkan, satu dengan yang lain bertentangan itu, masih dapat diterangkan melalui pemakaian bahasa. *Mârût* (مَارُوْت) yang dipahami sebagai manusia yang jahat menjalankan aksi kejahatannya dengan cara yang halus, seperti berpura-pura sebagai orang saleh. *Mârût* (مَارُوْت) yang dipahami sebagai manusia saleh bersih dari perbuatan jahat. Diartikan sebagai malaikat karena pada dasarnya malaikat itu halus dan suci dari dosa. Begitulah bahasa menyimpulkannya dari pendapat-pendapat di atas.

❖ *A. Rahman Ritonga & Muhammadiyah Amin* ❖

MASAD (مَسَدَ)

Kata *masad* (مَسَدَ) merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *masada – yamsudu – masdan/masadan* (مَسَدَ – يَمْسُدُ – مَسْدًا ومَسَدًا) yang berarti 'memintal'. Ibnu Manzhur (pengarang *Lisânul-Arab*) dan Ibnu Faris (pengarang *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*), keduanya menjelaskan bahwa apabila kata ini terambil dari kata kerja *masad* (مَسَدَ) berarti menunjuk kepada sesuatu pekerjaan yang dilakukan (memintal sabut sehingga menghasil-kan tali), sehingga Ibnu Saidih berpendapat bahwa *masad* (مَسَدَ) bukan hanya sebatas memintal sabut,

tapi juga bisa berarti 'memintal bulu onta', 'bulu domba' atau 'pelepah korma' sehingga menjadi tali.

Az-Zajjaj pakar bahasa Arab dan Al-Ashfahani (pengarang *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân*) menambahkan bahwa yang dimaksud *masad* (مَسَد) di dalam Al-Qur'an bukan sekadar tali sabut, melainkan bermakna kiasan. Karena pada hakikatnya yang dimaksud kata tersebut adalah rantai besi yang berasal dari neraka dan khusus diperuntukkan kepada istri Abu Lahab (berupa azab dan siksaan). Pendapat ini sejalan dengan pandangan para mufasir seperti Al-Alusi dan Az-Zamakhsyari. Lebih lanjut Az-Zamakhsyari menjelaskan bahwa, kata ini disebut hanya satu kali di dalam Al-Qur'an dan khusus pula ditujukan kepada istri Abu Lahab yang kelak akan diikat dan dirantai di dalam neraka (sebagai gambaran azab), lebih lanjut dijelaskan bahwa panjang rantai tersebut adalah 70 hasta, dan ini diperjelas di dalam QS. Al-Hâqqah 69: 32, *tsumma fi silsilatin dzar'uhâ sab'ûna dzirâ'ân* (ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا = Kemudian belitlah/ikatlah dia dengan rantai yang panjangnya 70 hasta). Jadi makna *masad* (مَسَد) disini berarti 'rantai besi yang berasal dari neraka', seakan-akan dikatakan *Fî jîdihâ hablun hadîdun qad lawiya layyan syadîdan* (فِي جِيْدِهَا حَبْلٌ حَدِيْدٌ قَدْ لَوِيَ لَيًّا شَدِيْدًا = di lehernya [istri Abu Lahab] terdapat rantai besi yang melilit lagi kuat). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa istri Abu Lahab merupakan wanita yang paling hina dan rusak akhlaknya sehingga ia dijuluki *imra'atun mamsûdah* (إِمْرَأَةٌ مَمْسُوْدَةٌ = perempuan yang dipintal). Maksudnya, akhlaknya laksana benang kusut di samping sebagai wanita yang akan dililitkan kepada rantai yang ada di dalam neraka. ❖ *Murni Badru* ❖

MASHÂBÎH (مَصَابِيْح)

Kata *mashâbîh* (مَصَابِيْح) berarti 'beberapa pelita', 'lampu', 'cahaya', 'sinar', dan 'sumber cahaya'. Kata tersebut berakar pada *shabaha* (صَبَحَ) yang makna asalnya adalah 'salah satu warna', 'rupa atau macam dari beberapa warna', 'rupa atau macam'. Selain itu, ada pula pendapat yang mengatakan bahwa asal makna kata *shabaha* adalah *al-humrah* (الْحُمْرَة), artinya 'warna merah'. Waktu pagi disebut shubuh karena warnanya merah. Demikian juga halnya lampu disebut *mishbâh* karena warnanya merah juga.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mashâbîh* (مَصَابِيْح) disebut dua kali, dan digunakan untuk menunjukkan arti yang bermacam-macam. Di dalam QS. Fushshilat [41]: 12, kata tersebut digunakan untuk arti *al-kawâkib* (الْكَوَاكِبُ), yaitu 'bintang-bintang'. Menurutnya, karena bintang-bintang itu berfungsi sebagai pemberi petunjuk dan penerang, ia disebut *mashâbîh* (مَصَابِيْح).

An-Nawawi menjelaskan bahwa kata *mashâbîh* (مَصَابِيْح) digunakan untuk arti 'cahaya yang berkilauan' yang terdapat di langit. Cahaya-cahaya tersebut memiliki watak dan rahasia sendiri-sendiri dan jumlahnya hanya dapat diketahui oleh Allah swt. Sementara itu, Al-Maraghi mengatakan bahwa kata tersebut digunakan untuk arti *al-kawâkib* (الْكَوَاكِبُ), yaitu 'bintang yang terang', dan *an-nujûm* (النُّجُوْمُ), yaitu 'bintang yang berekor'. *Mashâbîh* (مَصَابِيْح) di dalam arti yang demikian itu selanjutnya digunakan sebagai penghias langit.

Selain sebagai penghias langit, *mashâbîh* (مَصَابِيْح) di dalam Al-Qur'an digunakan pula sebagai 'alat pelempar setan' (*rujûman lisy-syayâthîn* = رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ) (QS. Al-Mulk [67]: 5).

Bentuk tunggal dari kata *mashâbîh* (مَصَابِيْح) adalah *mishbâh* (مِصْبَاحٌ). Kata *mishbâh* ini di dalam Al-Qur'an disebut dua kali di dalam satu surah. (QS. An-Nûr [24]: 35). Menurut Ibnu Katsir, ada sejumlah ulama yang mencoba menjelaskan kata tersebut di dalam Al-Qur'an. Ubay bin Ka'ab misalnya, menggunakan kata tersebut untuk arti 'Al-Qur'an' karena Al-Qur'an berfungsi sebagai penuntun hidup dari jalan gelap ke jalan yang terang benderang. Ulama lainnya mengatakan kata tersebut digunakan untuk arti 'iman yang ada di dada' karena iman itu dapat mengarahkan kita ke perbuatan baik. ❖ *Abuddin Nata* ❖

MATÎN, AL (الْمَتِين)

Kata *al-matîn* (الْمَتِين) terambil dari akar kata yang

terdiri dari huruf-huruf *mîm, tâ'*, dan *nûn*. Rangkaian huruf-huruf itu mengandung makna *kekukuhan* disertai dengan *keterbentangan* dan *kepanjangan*. Tanah yang keras, tinggi, dan memanjang dinamai *matn* (مَتْن). Tulang punggung juga dinamai *matn*, karena "dengannya badan menjadi kuat dan tidak goyah." Menjauhkan seseorang/mengasingkannya ke tempat yang sangat jauh dilukiskan dengan kata *matana* (مَتَنَ).

Dalam Al-Qur'an, kata *matîn* hanya ditemukan tiga kali. Dua ayat menyifati rencana Tuhan, yakni firman-Nya: (وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ) *"Aku memberi tangguh kepada mereka, sesungghunya rencanaku (untuk membinasakan mereka) amat kukuh"* (QS. Al-A'râf [7]: 183) dan dalam QS. Al-Qalam [68]: 45. Sedang ayat ketiga adalah QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58, yang menyifati Allah: (إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ) *"Sesungguhnya Allah, Dialah Maha Pemberi rezeki lagi Pemilik kekuatan dan Maha Kokoh/memiliki kekuatan yang amat kukuh."*

Kedua ayat pertama di atas, jelas dikemukakan dalam konteks menghadapi para pembangkang, sedang ayat QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58 terkesan demikian juga. Perhatikan kandungan keseluruhan ayat tersebut:

مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ

"Aku tidak menghendaki rezeki sedikit pun dari mereka, dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi Aku makan. Sesungguhnya Allah adalah ar-Razzâq al-Matîn" QS. Adz-Dzâriyât [51]: 57-58.

Maksudnya, janganlah manusia dan jin—yang diperintah beribadah—enggan beribadah, karena ibadah itu adalah untuk kepentingan mereka sendiri, bukan untuk kepentingan Allah sedikit pun. Atas dasar kesan itu, dapat dimengerti pandangan mufasir Ar-Razi yang berpendapat bahwa *matîn* mengandung makna *tidak terkalahkan* dan *tidak ditundukkan.*

Sifat *Matîn* menurut Imam Ghazali berbeda dengan sifat *Qawiyy* (القَوِيّ) yang disandang Allah, sifat *Matîn* yang disandang-Nya menunjuk kepada kekukuhan kekuatan-Nya. Sedang sifat *Qawiyy* menunjuk kepada kesempurnaan kekuasaan-Nya. Betapapun terdapat perbedaan, namun pada akhirnya kedua sifat tersebut mirip dalam makna dan mirip pula dalam konteksnya. Karena itu, rujuklah kepada uraian tentang *al-Qawiyy* untuk mengetahui lebih banyak lagi. *Wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MAUR (مَوْر)

Kata *maur* (مَوْر) adalah *mashdar* dari *mâra* (مَارَ) – *yamûru* (يَمُوْرُ) – *mauran* (مَوْرًا). Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut berkisar pada makna 'berulang-ulang', 'berputar-putar' atau 'bolak balik' seperti darah yang tumpah atau mengalir ke atas bumi, susul-menyusul dikatakan *mâra ad-damu 'alâl-ardhi* (مَارَ الدَّمُ عَلَى الأَرْضِ). Debu yang berputar-putar yang diterbangkan angin disebut *al-maur* (اَلْمَوْر). Ombak yang bolak-balik dan bergulung disebut *maur* (مَوْر). Kemudian jalan yang selalu dilewati bolak-balik oleh manusia disebut *al-maur* (اَلْمَوْر). Lalu pengertian itu berkembang, sehingga digunakan di dalam arti 'cepat' seperti unta yang cepat larinya disebut *mawwârah* (مَوَّارَة) atau *mâ'ir/mâ'irah* (مَائِرٌ وَمَائِرَة), jamaknya *mûr* (مُوْر) dan seterusnya.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata itu ada dua, yaitu bentuk *fi'l mudhâri', tamûru* (تَمُوْرُ) yang terdapat di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 9 dan Al-Mulk [67]: 16 dan bentuk *mashdar, maur* (مُوْر) yang hanya ada di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 9.

Penggunaan bentuk *tamûr* (تَمُوْرُ) dan *maur* (مُوْر) pada QS. Ath-Thûr [52]: 9 berkaitan dengan terjadinya peristiwa Hari Kiamat di mana disebutkan *"Pada hari ketika langit benar-benar bergoncang"*. Kata *tamûru maura* (تَمُوْرُ مَوْرًا), di samping ditafsirkan dengan "benar-benar bergoncang" oleh Ibnu Abbas dan Qatadah, Ibnu Abbas juga menafsirkannya dengan *tasyqîquhâ* (تَشْقِيْقُهَا = terbelahnya). Sedangkan, Mujahid menafsirkannya dengan *tadûru daûran* (تَدُوْرُ دَوْرًا = berputar dengan sangat). Kemudian Ad-Dahhak menafsirkannya dengan berputar dan bergerak sesuai perintah Allah serta yang satu menggulung yang lainnya, dan penafsiran Ad-Dahhak inilah yang dipilih oleh Ath-Thabari.

Maysir

Kemudian penggunaan *tamûr* (تَمُوْرُ) yang terdapat pada QS. Al-Mulk [67]: 16 juga berkaitan dengan Hari Kiamat; namun, ayat ini menunjuk pada kehancuran bumi.

Penggunaan bentuk *tamûr* (تَمُوْرُ) dan *maûr* (مَوْر) yang terdapat pada kedua ayat tersebut mengingatkan kepastian akan datangnya Hari Kiamat dan tidak adanya lagi jalan bagi orang berdosa untuk menyelamatkan diri pada hari itu, apalagi untuk menunjukkan keangkuhannya sebagaimana waktu ia masih berada di dunia.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MAYSIR (مَيْسِر)

Kata *maysir* (مَيْسِر) adalah *isim makân* (اسْم مَكَان = menunjuk pada tempat) dari *yasara – yaisaru/ yaisiru - yasran* (يَسَرَ – يَيْسَرُ وَيَيْسِرُ – يَسْرًا). Akar kata tersebut terdiri atas tiga huruf, yaitu *yâ'* (ي), *sîn* (س), dan *râ'* (ر) mengandung beberapa makna, seperti 'mudah' sebagai antonim dari 'sulit'. Dari sini, lahir makna 'kaya' karena kekayaan itu bisa membuat orang mudah melakukan banyak hal, demikian juga tangan kiri disebut *yasâr* (يَسَار) atau *yadun yusrâ* (يَدٌ يُسْرَى) karena biasanya tangan kiri itu lebih lemah dari tangan kanan. Makna dasar yang lain sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Syumail menunjuk pada 'pembagian daging hewan yang telah dipotong', tukang potongnya disebut *yâsir* (يَاسِر) karena dialah yang membagi-bagi daging itu dan daging hewan itu sendiri disebut *maysir* (مَيْسِر) karena ia yang dibagi-bagikan. Kemudian makna tersebut berkembang, sehingga orang yang mengundi dan mempertaruhkan daging itu disebut *yâsir-* (يَاسِر = yang bermain dan bertaruh) dan permainan itu sendiri disebut *maysir* (مَيْسِر), dari sini berkembang kepada makna 'judi secara umum'. Di dalam Al-Qur'an kata *maysir* (مَيْسِر) dan semua derivasinya berulang sebanyak 44 kali; sedangkan kata *maysir* (مَيْسِر) sendiri hanya ditemukan pada tiga tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 219 dan Al-Mâ'idah [5]: 90 dan 91.

Untuk memperjelas apa yang dimaksud *maysir* (مَيْسِر) pada ayat tersebut, para mufasir merujuk pada contoh-contoh *maysir* (مَيْسِر) yang dikenal orang Arab di masa jahiliyah seperti mengundi dengan *azlâm* (أَزْلَام), yaitu menggunakan anak panah yang belum ada bulunya untuk memutuskan sesuatu yang penting. Umpamanya, untuk memutuskan bepergian atau tidak. Biasanya dengan menggunakan tiga anak panah, satu yang ditulisi "tidak", satu "ya", dan satu yang tidak ditulisi apa-apa, kemudian ketiga anak panah itu dimasukkan ke dalam Ka'bah lalu penjaga Ka'bah tersebut disuruh mencabut salah satunya; kalau yang dicabut adalah yang tidak ada tulisannya maka dia mencabut sekali lagi, tetapi kalau yang dicabut adalah yang bertuliskan "ya" maka perbuatan yang hendak dilakukan itu diteruskan; sedangkan, kalau yang dicabut adalah yang bertuliskan "tidak" maka perbuatan tersebut tidak dilakukan. Ada juga yang tidak memasukkan undian semacam ini sebagai *maysir*, meskipun perbuatan tersebut juga termasuk diharamkan sebagaimana di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 90 dan perbuatan semacam itu disebut *azlâm* saja. Sedangkan, yang disebut *maysir* menurutnya, khusus undian yang berkaitan dengan taruhan daging hewan yang juga biasanya menggunakan anak panah. Anak panah *maysir* tersebut ada 11, tujuh di antaranya kalau menang, akan mendapat bagian sesuai jumlah tanda yang ada pada anak panah itu, sebaliknya kalau kalah ia wajib membayar sejumlah tanda yang ada pada anak panah itu dan empat lainnya

Judi (Maysir) merupakan bagian dari perbuatan dan propaganda setan yang terkutuk.

Maysir

tidak mendapat bagian dan tidak memunyai tanda.

Adapun Mujahid, Muhammad bin Sirin, Al-Hasan, Ibnu Musayyab, Atha', Qatadah, Muawiyah bin Shaleh, Thawus, Ali, dan Ibnu Abbas mengatakan, bahwa semua yang disertai taruhan seperti permainan dadu dan catur termasuk *maysir*. Di dalam riwayat yang lain Ali ra. berkata bahwa catur itu termasuk *maysir* orang *'ajam* (orang asing).

Sebenarnya *maysir* itu, di samping memiliki mudharat juga memiliki manfaat sebagaimana kita lihat pada contoh di atas, tetapi mudharatnya itu lebih banyak daripada manfaatnya seperti disebutkan pada QS. Al-Baqarah [2]: 219; ayat pertama di dalam Al-Qur'an yang menyinggung mengenai *maysir*. Dan ini juga dijadikan sebagai salah satu *ilat* (unsur penyebab) oleh ulama untuk menentukan suatu permainan, apakah ia termasuk *maysir* atau tidak.

Dalam konteks Al-Qur'an, kata *al-maysir* selalu dikaitkan dengan kata *al khamar* (segala minuman yang memabukkan), hal ini menunjukkan adanya kesamaan di antara keduanya dalam menimbulkan banyak efek negatif dalam diri manusia, seperti membelanjakan harta untuk keperluan yang tidak berguna, menafikan fungsi otak untuk berpikir, memakan harta orang lain secara batil dan haram, menghalangi dari berzikir dan beribadah kepada Allah swt., di samping keduanya juga yang kerap menjadi faktor pemicu dari timbulnya permusuhan dan kebencian di antara sesama manusia. Atas dasar itulah para ulama sepakat untuk mengharamkan keduanya bagi segenap manusia.

Dalam sejarahnya, praktik *al-maysir* (perjudian) juga memiliki kesamaan dengan praktik *al-khamar* (meminum minuman yang memabukkan) dalam masyarakat Arab, di mana keduanya sudah begitu mengakar dalam tradisi mereka, dan sulit untuk dihilangkan walaupun keduanya kerap menimbulkan banyak dampak negatif (sebagaimana yang tersebut di atas). Atas dasar itulah kita dapatkan Al-Qur'an ketika hendak menghilangkan keduanya dari tradisi mereka, terlebih dahulu Al-Qur'an dengan menggunakan redaksi yang bijak dan halus menyatakan bahwa walaupun pada keduanya terdapat manfaat yang bersifat materi, seperti keuntungan yang besar dalam menjual *khamar* dan mendapatkan harta secara mudah dalam berjudi, sesungguhnya *mafâsid* (kerusakan-kerusakan) yang ditimbulkan dari keduanya, baik yang bersifat materi maupun immateri jauh lebih besar. Allah swt. berfirman dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219:

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".

Setelah diturunkannya ayat ini, banyak di antara masyarakat Arab saat itu yang mulai sadar dan meninggalkan kedua tradisi buruk tersebut, dan selang berapa lama kemudian dan pada saat yang tepat, Al-Qur'an secara tegas mengharamkan keduanya berdasarkan beberapa alasan:

Pertama, keduanya merupakan perbuatan keji yang tidak mungkin bagi orang yang berakal untuk melakukannya.

Kedua, keduanya merupakan bagian dari perbuatan dan propaganda setan yang terkutuk.

Ketiga, apabila demikian adanya, maka semestinya bagi manusia untuk menjauhi dan menghindari keduanya, agar ia termasuk ke dalam golongan orang-orang yang mendapatkan keberuntungan baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Keempat, sesungguhnya yang diinginkan oleh Setan pada keduanya, agar kerap timbul permusuhan dan kebencian di antara sesama manusia, dan ini merupakan kerusakan yang bersifat duniawi bagi manusia.

Kelima, juga sesungguhnya yang diinginkan oleh Setan pada keduanya, agar manusia lalai dan lupa dari berzikir dan beribadah kepada Allah swt., dan ini merupakan kerusakan

Midrâr

yang bersifat spiritual bagi manusia.

Inilah beberapa alasan sehingga keduanya diharamkan bagi segenap manusia, sebagaimana yang tersurat dalam QS. Al-Mâidah [5]: 90-91:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ . إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingati Allah dan sembahyang, maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekeraan itu)." ❖ *Yusuf Baihaqi & Muhammad Wardah Aqil* ❖

MIDRÂR (مِدْرَار)

Kata *midrâr* berasal dari akar kata *d-r-r* (د ر ر). Dari akar kata tersebut terjadi kata kerja *darra – yadirru* dan *yadurru* (دَرَّ – يَدِرُّ، يَدُرُّ), yang berarti 'menghasilkan banyak dan baik'. Jika dikatakan, *darratin-nâqatu bilabanihâ* (دَرَّتِ النَّاقَةُ بِلَبَنِهَا), berarti 'unta itu banyak menghasilkan susu'. Kata *ad-darr* (الدَّرّ) atau *ad-dirrah* (الدِّرَّة) berarti 'susu'.

Muhammad Isma'il Ibrahim di dalam *Mu'jam*, mengartikan kata *ad-darr* (الدَّرّ) dengan 'deras dan banyaknya air susu'. Menurut Al-Ashfahani, dari kata *ad-darr* itu terjadi peminjaman kata menjadi *midrâr* (مِدْرَار) untuk menyatakan 'hujan deras'. Pengertian harfiah kata *midrâr* adalah 'yang mengalir deras'. Jika dikatakan *'ain midrâr* (عَيْن مِدْرَار), berarti 'bercucuran air mata', dan *samâ' midrâr* (سَمَاء مِدْرَار), berarti 'langit yang sedang mengguyurkan hujan deras'.

Kata *midrâr* disebut pada tiga tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 6, yang berbunyi, *"Wa arsalnâs-samâ'a 'alaihim midrârâ"* (وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا = Dan Kami curahkan hujan yang deras kepada mereka); QS. Hûd [11]: 52 dan Nûh [71]: 11, yang masing-masing berbunyi, *"Yursilus-samâ'a 'alaikum midrâran"* (يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا = Niscaya Dia [Allah] akan menurunkan hujan deras kepadamu). Ayat-ayat tersebut menggambarkan bahwa hujan deras tersebut merupakan anugerah dan kemuliaan yang diberikan Allah kepada suatu umat karena dengan melalui hujan itu sungai-sungai teraliri air yang kemudian menyuburkan bumi.

Pada QS. Al-An'âm [6]: 6 itu dinyatakan,

أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ

(Alam yarau kam ahlaknâ min qablihim min qarnin makkannâhum fi al-ardh mâ lam numakkin lakum wa arsalnâ as-samâ'a 'alayhim midrâran wa ja'alnal-anhâra tajrî min tahtihim fa ahlaknâhum bidzunûbihim wa ansya'nâ min ba'dihim qarnan âkharîn)

"Apakah mereka tidak memperhatikan betapa banyak generasi yang telah Kami binasakan sebelum mereka, padahal (generasi itu) telah Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, yaitu keteguhan yang belum pernah Kami berikan kepadamu, dan Kami curahkan hujan yang lebat kepada mereka, dan Kami jadikan sungai-sungai mengalir di bawah mereka, kemudian Kami binasakan mereka karena dosa mereka sendiri, dan Kami jadikan sesudah mereka generasi yang lain lagi".

Di dalam ayat tersebut diceritakan bahwa Allah telah memberikan anugerah kepada suatu generasi bangsa terdahulu dengan menurunkan hujan sebagai nikmat kepada mereka. Dengan hujan itu bumi tempat mereka tinggal menjadi subur dan dengan demikian, hidup mereka menjadi makmur. Karena anugerah itu, mereka menjadi generasi bangsa yang kuat. Akan tetapi, karena mereka melakukan dosa-dosa, yakni pendustaan mereka terhadap ajaran para nabi, Allah menurunkan azab-Nya sehingga mereka binasa; lalu, Allah menggantikannya dengan generasi lain sesudah mereka.

Allah menurunkan suatu azab kepada

Midrâr

suatu kaum di suatu tempat tertentu karena perbuatan ingkar yang mereka lakukan, baik karena ketidaktaatan mereka kepada Nabi dan ajarannya maupun karena tiadanya rasa syukur mereka atas anugerah dan kemakmuran yang dilimpahkan Allah kepada mereka. Dinyatakan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 59,

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَـٰلِمُونَ

(Wa mâ kâna rabbuka muhlik al-qurâ hattâ yab'atsa fi ummihâ rasûlan yatlû 'alaihim âyâtinâ wa mâ kunnâ muhlikil-qurâ illâ wa ahluhâ zhâlimûn)

"Dan Tuhanmu tidak menghancurkan negeri sebelum Dia mengutus di ibukota negeri itu seorang rasul yang menyampaikan ayat-ayat Kami kepada mereka. Dan Kami tidak pernah menghancurkan negeri kecuali jika penduduk negeri itu adalah orang-orang yang lalim".

Pada QS. Hûd [11]: 52 itu diceritakan bahwa Nabi Hud memberi nasihat kepada kaumnya agar memohon ampun kepada Allah atas segala dosa dan bertaubat kepada-Nya. Ada riwayat yang menyatakan bahwa kaum Nabi Hud itu adalah orang-orang yang bertubuh perkasa dan sangat membanggakan keperkasaan dan kekuatan. Sebagian besar mereka hidup sebagai petani yang memiliki sawah dan kebun, oleh karena itu, air hujan menjadi sangat berarti bagi kehidupan mereka. Maka, ketika memberikan nasihatnya itu, Nabi Hud menjanjikan bahwa jika mereka mengikuti nasihat itu, pasti Allah akan menurunkan nikmat-Nya melalui air hujan. Dengan air hujan itu, bumi menjadi subur dan kemakmuran pun meningkat sehingga masyarakatnya menjadi kuat dan terhormat. Yang terjadi adalah bahwa kaum itu malah menyombongkan diri dengan apa yang mereka miliki. Kesombongan kaum Nabi Hud —yang disebut juga kaum 'Ad— itu diabadikan di dalam QS. Fushshilat [41]: 15, *Fa ammâ 'Âd fa 'stakbarû fil-ardh* (فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ = Adapun kaum 'Ad, bahwa mereka menyombongkan diri di muka bumi ini).

Ar-Razi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa seruan Nabi Hud itu ditujukan untuk mengajarkan tauhid kepada mereka, yaitu agar mereka memohon ampun kepada Allah dari perbuatan syirik yang mereka lakukan, mengakui dan menyesali perbuatan-perbuatan yang salah di masa lalu, serta bertekad tidak mau mengulangi lagi kesalahan yang sama. Jika mereka mau melakukan apa yang dinasihatkan Nabi Hud itu, niscaya Allah akan melimpahkan nikmat-Nya melalui hujan yang diturunkan ke bumi. Dengan adanya tambahan nikmat yang melimpah itu mereka akan menjadi kaum yang lebih kuat.

Para mufasir berpendapat bahwa kaum Nabi Hud itu memunyai keunggulan, di antaranya adalah kesuburan tanah yang mereka miliki sehingga dari bidang pertanian mereka mendapatkan kemakmuran, sebagaimana tergambar dari janji yang dilontarkan oleh Nabi Hud itu. Keunggulan lain kaum Nabi Hud adalah kekuatan dan keperkasaan mereka, sebagaimana tersebut di dalam QS. Fushshilat [41]: 15, yaitu ketika mereka mengatakan, *"Man asyaddu minnâ quwwah* (مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً = Siapakah yang besar kekuatannya daripada kami?). Selain itu, mereka juga memunyai bangunan-bangunan yang dibanggakan yang berdiri di kota mereka, yaitu kota Iran. Kebesaran kota itu tak tertandingi oleh kota mana pun, sebagaimana digambarkan di dalam QS. Al-Fajr [89]: 6-8,

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ، ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَـٰدِ

(Alam tara kaifa fa'ala Rabbuka bi 'Âd, Irama dzâtil-'imâd al-latî lam yukhlaq mitsluhâ fil-bilâd)

"Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap kaum 'Ad, yaitu penduduk kota Iram yang (di dalamnya) terdapat bangunan-bangunan tinggi, yang belum pernah dibangun (suatu kota) seperti itu di negeri-negeri lain".

Seandainya kaum 'Ad itu mengikuti apa yang dinasihatkan Nabi Hud, yakni meninggalkan berhala, lalu melakukan *istighfâr* dan bertaubat, pasti Allah akan menambahkan kemakmuran, kekuatan, dan keperkasaan mereka. Karena mereka mengingkari keunggulan yang

diberikan Allah, segera diturunkan kepada mereka azab di dalam beberapa hari sehingga hilanglah seluruh kebanggaan.

Ada riwayat yang menyatakan bahwa Allah menurunkan azab kepada kaum itu dengan tidak menurunkan hujan selama dua tahun sehingga tanah-tanah mengering dan bahkan wanita-wanita pun tidak dapat hamil. Maka Nabi Hud berkata, "Jika kalian beriman kepada Allah, pasti Dia akan menyuburkan tanah ini dan memberi anugerah kepada kalian berupa harta dan anak [kaum istri dapat hamil lagi]". Perkataan tersebut seiring dengan pesan-pesan yang terkandung di dalam firman Allah di dalam QS. Nûh [71]: 10-12,

فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا

(Fa qultus-taghfirû rabbakûm innahû kâna ghaffârâ, yursilus-samâ'a 'alaikum midrâran wa yumdidkum bi amwâl wa banîn wa yaj'al lakum jannâtin wa yaj'al lakum anhârâ)

"Maka aku (Nuh) katakan (kepada kaum); Mohonlah ampun kepada Tuhanmu karena sesungguhnya Dia itu Maha Pengampun dan niscaya Dia akan menurunkan hujan yang lebat (sebagai nikmat) untukmu, Dia akan membanyakkan harta dan anak-anak bagimu serta menjadikan kebun-kebun untukmu dan (juga) sungai-sungai".

Dengan kata lain, jika mereka mau memohon ampun kepada Allah, niscaya Allah akan menurunkan hujan deras dari langit —sehingga tanah mereka menjadi subur kembali— serta menambahkan harta dan anak setelah mereka mengalami ketidaksuburan tanah dan istri-istri yang mandul. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

MIHÂL (مِحَال)

Kata *mihâl* adalah *mashdar* (*verbal noun*) kata kerja *mahala – yamhalu* (مَحَلَ – يَمْحَلُ) . Selain *mihâl*, *mashdar*nya adalah *mahl* (مَحْل). Arti dasarnya adalah 'berbuat jahat'. Arti tersebut berkembang menjadi beberapa arti, di antaranya 'tidak turun hujan hingga terjadi paceklik', misalnya *mahalaz-zamân* (مَحَلَ الزَّمَانُ = masa paceklik). Berkaitan dengan itu, kata tersebut berarti juga 'gersang', seperti *makânun mahil* (مَكَانٌ مَاحِلٌ = tempat yang gersang).

Selain itu, arti lainnya adalah 'memfitnah' dan 'mencelakakan' seseorang, seperti ungkapan *Huwa mahala bi fulân* (هُوَ مَحَلَ بِفُلَانٍ = Dia memfitnah si fulan). Di dalam kaitan dengan arti ini, kata tersebut juga berarti 'melakukan tipu daya' dan 'dengki'.

Menurut Ibnu 'Arfah, kata *al-mihâl* (اَلْمِحَال) berarti 'berdebat', 'marah', 'melakukan tipu daya', 'mengatur sesuatu', dan juga berarti 'berupaya dengan upaya yang benar'. Berdasarkan arti yang terakhir ini, dikatakan: *Fulânun yumâhilu 'anil-Islâm* (فُلَانٌ يُمَاحِلُ عَنِ الإِسْلَامِ = Si Fulan berupaya mempertahankan agama Islam). Adapun menurut Ibn Manzhur, kata *mihâl* yang subjeknya Allah berarti 'hukuman', sedangkan jika subjeknya manusia, artinya 'permusuhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mihâl* (مِحَال) hanya disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 13 yang berbunyi, *Wa huwa syadîdul-mihâl* (وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ = Dan Dia-lah [Tuhan] yang maha keras siksanya) Berdasarkan artinya yang bermacam-macam itu, para mufasir memunyai penafsiran yang berbeda mengenai arti *al-mihâl* yang disebut di dalam Al-Qur'an. Sebagian mufasir, seperti Al-Qasimi, mengartikannya dengan 'tipu daya'. Dengan arti seperti itu, ayat tersebut berarti 'Allah maha berat tipu daya-Nya terhadap musuh-musuh-Nya dengan membinasakan mereka melalui jalan yang tidak diduga oleh mereka'.

Ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa kata tersebut mengungkapkan 'kekuatan'. Dengan pengertian ini, Mujahid dan Qatadah memahami ayat tersebut dengan arti 'Allah maha dahsyat kekuatan-Nya'. Mirip dengan pengertian itu, Ibnu 'Abbas menafsirkan arti ayat tersebut sebagai 'Allah maha dahsyat kekuasaan-Nya'.

Adapun Al-Hasan menafsirkannya dengan arti bahwa 'Allah maha dahsyat balasan siksaan-Nya', dan Abu 'Ubaidah mengartikannya bahwa 'Allah maha dahsyat hukuman-Nya'.

Di samping itu, ada sekelompok mufasir yang mengartikan kata *al-mihâl* pada ayat itu dengan 'kedengkian'. Maksudnya adalah 'Allah berkehendak memberikan keburukan kepada orang-orang kafir'. Namun, pendapat ini dinilai lemah oleh banyak ulama.

Ibnu Qutaibah berpendapat bahwa asal kata *al-mihâl* di dalam Al-Qur'an ini berasal dari kata *al-haul* (الحَوْل), dan huruf *mîm* pada kata tersebut hanyalah tambahan untuk menunjukkan kata tempat sehingga artinya 'Allah maha dahsyat kekuatan-Nya'. Pendapat ini dibantah oleh Al-Azhari. Menurutnya, kata berbentuk *fi'âl* (فِعَال) yang awalnya terdiri atas huruf *mîm* yang dibaca *kasrah* maka huruf *mîm*-nya adalah bagian asal kata tersebut, sama seperti kata *mihâd* (مِهَاد), atau *midâd* (مِدَاد).

Meskipun para ahli tafsir memunyai pandangan yang berbeda mengenai arti *al-mihâl*, pada dasarnya kata tersebut menegaskan hukuman Allah atau sejenisnya yang akan diterima oleh orang-orang yang mengingkari keberadaan Allah. Kata tersebut memberikan isyarat bahwa Allah berkuasa untuk menghukum atau menyiksa orang-orang yang ingkar.

Kata yang senada dan mirip dengan *al-mihâl* di dalam Al-Qur'an adalah *al-'iqâb* (العِقَاب) dan *al-'adzâb* (العَذَاب). Kemiripan itu sangat tampak karena kata *al-'iqâb* dan *al-'adzâb* di dalam Al-Qur'an juga sering digabungkan dengan kata *syadîd* (شَدِيد) sebagaimana kata *al-mihâl* juga digabungkan dengan kata tersebut.

Kedahsyatan hukuman-Nya atau yang seumpama dengan itu selalu dikaitkan dengan orang-orang yang enggan patuh kepada Allah atau orang-orang yang mengingkari adanya Allah. Oleh karena itu, penyebutan tentang hukuman Allah dan kekuasaan-Nya yang dahsyat dipahami sebagai peringatan agar manusia mau mengakui wujud Allah dan mematuhi perintah-Nya. Keingkaran, kesombongan, dan ketidakpatuhan manusia tidak akan mampu melawan Allah dan menghindar dari siksaan-Nya. ❖ *Abd. A'la* ❖

MIL'U (مِلْءٌ)

Mil'u (مِلْءٌ) berasal dari akar kata *mala'a – yamla'u – mal'an wa mil'atan* (مَلَأَ – يَمْلَأُ – مَلْأً وَمِلْأَةً). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 40 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut tiga kali *mul'ta, muli'at, imtala't* (مُلِئَتْ، مُلِئَتْ، إِمْتَلأَتْ), *fi'l mudâri' la'amla'anna* (لَأَمْلَأَنَّ) empat kali, dan di dalam bentuk *ism* disebut 33 kali, yakni *mil'u* (مِلْءٌ) satu kali, *mali'ûna* (مَالِؤُنَ) dua kali, *al-mala'u* (اَلْمَلَأُ) disebut 30 kali.

Pakar bahasa, Ibnu Faris, menyebutkan bahwa rangkaian kata yang terdiri dari huruf *mim, lam,* dan *hamzah,* memiliki arti 'persamaan dan kesempurnaan sesuatu'. Dari rangkaian huruf ini lahir ungkapan seperti, *mala'tusy-syai'* (مَلَأْتُ الشَّيْءَ) mengandung arti 'saya mengisi sesuatu dengan penuh' karena sesuatu yang diisi dengan penuh memiliki kesamaan bentuk antara tempat dan isi secara sempurna. *Mil'u* (مِلْءٌ) adalah sesuatu yang dipakai untuk menakar (takaran) karena kadarnya sama dengan kadar atau bentuk bejana yang dipakai. Misalnya ungkapan, *a'thinî mil'ahû wa mil'aihi wa tsalâtsata amlâ'ihi"* (أَعْطِنِي مِلْءَهُ وَمِلْءَيْهِ وَثَلاَثَةَ أَمْلاَءِهِ = berikan kepadaku segantang, dua gantang, dan tiga gantang). Adapun *al-mala'u* (اَلْمَلَأُ) adalah ungkapan yang digunakan untuk menyebut para pemuka dari suatu kaum karena mereka memiliki kelebihan dibanding dengan anggota masyarakat lainnya.

Sementara itu, Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *al-mala'u* adalah sekelompok orang yang bersepakat dalam satu pendapat. Ungkapan *syâbbun mali'ul-'aini* (شَابٌّ مَالِؤُ الْعَيْنِ) berarti 'seorang pemuda yang agung dan luhur'. *Al-mala'u* juga berarti 'ciptaan yang sangat indah', sedangkan kata *al-mil'u* (أَلْمِلْءُ) berarti 'kadar atau ukuran yang bisa diambil oleh sebuah bejana yang penuh'.

Kata *mil'u* (مِلْءٌ) yang hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 91, menunjuk kepada arti 'ukuran atau timbangan', sebagaimana arti leksikalnya. Di dalam ayat tersebut, *mil'u* disebut di dalam konteks penegasan Allah swt. bahwa Ia tidak

akan menerima apa pun dari orang-orang kafir yang mati di dalam kekafirannya meskipun mereka menebusnya dengan emas sepenuh bumi (*mil'ul-ardhi*). Mereka akan mendapat siksa yang pedih dan tidak akan memperoleh seorang penolong pun.

Bentuk lain adalah bentuk *ism fâ'il, al-mâli'ûna* (ٱلْمَالِعُوْنَ) bentuk jamak dari *al-mâli'u* (ٱلْمَالِعُ). Kata ini disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Ash-Shâffât [37]: 66 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 53. Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 66, *mâli'ûna* disebut berkaitan dengan orang-orang lalim yang kelak akan memenuhi perut mereka dengan hidangan buah dari pohon zakum, yakni sejenis pohon yang tumbuh di tengah-tengah neraka jahanam. Hal yang sama disebutkan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 53. *Mâli'ûna* dalam ayat ini disebut berkaitan dengan *Ashhâbul-Masy'amah* (أَصْحَبُ ٱلْمَشْمَمَةِ) yang sesat dan mendustakan ayat-ayat Allah dan akan memakan serta memenuhi perut mereka dengan hidangan buah zakum dan minuman yang sangat panas.

Sementara itu, bentuk *al-mala'u* (ٱلْمَلَأُ) yang disebut 30 kali di dalam Al-Qur'an digunakan dalam arti, 'sekelompok pemuka-pemuka termulia dari suatu kaum' yang biasanya menjadi "juru bicara" dari suatu kaum, atau menjadi penasihat atau pemberi pertimbangan kepada penguasa yang meminta nasihat dan pertimbangan. Misalnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 60, *al-mala'u* (ٱلْمَلَأُ) disebutkan dalam konteks perkataan "pemuka-pemuka kaum" Nabi Nuh as. kepada Nuh bahwa ia (Nuh) di dalam pandangan mereka telah berada dalam kesesatan yang nyata, berkenaan dengan seruannya kepada kaumnya untuk menyembah dan mengesakan Allah swt.

Di dalam QS. Yûsuf [12]: 43, *al-mala'u* disebutkan berkaitan dengan seruan seorang raja kepada "pemuka-pemuka istana" (para pembantunya) untuk menakwilkan mimpinya melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering. ❖ *Salahuddin* ❖

MINHÂJ (مِنْهَاج)

Kata *minhâj* terungkap hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5:48). Pada ayat ini kata *minhâj* bergandengan dengan kata *syir'ah* (شِرْعَة). Kedua kata ini seringkali dianggap sama pengertiannya. Padahal, sebagaimana akan dijelaskan, antara kata *minhâj* dan *syir'ah* memunyai pengertian yang berbeda.

Kata *minhâj* berasal dari kata kerja intransitif (kata kerja yang tidak membutuhkan objek) *nûn – hâ' – jîm* (ن هـ ج) yang artinya 'jelas'. Namun, kata *nahaja* dapat juga menjadi kata kerja yang memerlukan objek (transitif) yang artinya (seseorang) 'menjelaskan sesuatu'. Menurut Al-Ashfahani di dalam kitabnya *Mu'jam Mufradât li Alfâzhil Qur'ân,* kata *minhâj* memiliki pengertian 'suatu jalan yang jelas', sedangkan menurut Al-Qasimi, secara spesifik mengartikan kata *minhâj* dengan 'jalan yang jelas dalam perkara agama.'

Kata *syir'ah* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja, *syara'a – yasyra'u – syar'an* (شَرَعَ، يَشْرَعُ، شَرْعًا) yang kemudian dijadikan *isim* (nama benda) bagi pengertian *ath-tharîqun nahju* (الطَّرِيْقُ النَّهْجُ = jalan yang jelas). Pengertian sejenis berlaku pula bagi derivasi kata ini, yaitu *syir'un, syar'un, syarî'ah* (شِرْعٌ، شَرْعٌ ، شَرِيْعَة). Ketiga kata tersebut dimaksudkan untuk semua pengertian tentang jalan ilahiyah atau *ath-tharîqul ilâhî* (الطَرِيقُ الإِلَهِي). Dari penegertian harfiah antara *syir'ah* dan *minhâj* inilah tampaknya terkesan adanya persamaan pengertian antara kedua istilah Al-Qur'an ini.

Tentang perbedaan makna *minhâj* dan *syir'ah* menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani kedua kata pada QS. Al-Mâ'idah itu masing-masing mengandung dua pengertian yang berbeda. Menurutnya, kata *syir'ah* memiliki arti segala sesuatu yang telah Allah berikan kuasa kepada setiap manusia berupa jalan yang dengannya manusia mencari kemaslahatan bagi sesamanya dan bagi kemakmuran negara. Hal itu menurut Al-Ashfahani seperti tersurat pada kandungan QS. Az-Zukhruf [43]: 32. Adapun kata *minhâj,* lanjut Al-Ashfahani di dalam kitab *Al-Mufradât Fî Gharîbil-Qur'ân*-nya itu, mengandung pengertian segala se-

suatu di dalam agama yang telah ditetapkan bagi manusia dan memerintahkannya untuk mencari secara sungguh-sungguh di dalam perbedaan kandungan syariah dan yang tidak terkena hukum *nasakh* atau penghapusan. Menguatkan argumennya, Al-Ashfahani mengaitkan pendapatnya ini dengan redaksi ayat 13 dari QS. Asy-Syûrâ [42], yang artinya: *"Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama ..."*.

Menurut Ibnu Abbas, seperti dikutip Al-Ashfahani, *syir'ah* adalah segala sesuatu yang bersumber dari Al-Qur'an, sedangkan *minhâj* segala sesuatu yang datang dari Assunnah. Tentang kata *syara'a* pada redaksi QS. Asy-Syûrâ [42]: 13, menurutnya, mengandung isyarat akan adanya persamaan-persamaan ajaran pokok agama-agama. Berdasarkan alasan kesamaan ini maka tidak diperkenankan untuk me-*nasakh* atau menghapus pengetahuan Allah dan pengetahuan sejenisnya sebagaimana maksud dari redaksi Al-Qur'an di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 136.

Berbeda dengan penjelasan di atas, dalam konteks hubungan antara dua kata tersebut, menurut Hasan Ali Karimah di dalam bukunya *Al-Mu'jamul-Muyassar fi Alfâzhil-Qur'ânil-Karim* menyatakan bahwa Allah telah menjadikan ajaran atau syariat dan jalan yang jelas di dalam beragama bagi setiap umat manusia. Jalan ini harus diikuti sampai syariat baru menggantikannya.

Tentang tafsiran QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, menurut Ibnu Katsir seperti yang dikatakan Al-Qasimi, ayat ini merupakan informasi Allah tentang keadaan umat terdahulu yang menganut berbagai agama. Menurutnya, banyak utusan Allah yang diturunkan ke bumi menunjukkan kenyataan tersebut. Namun, di balik keragaman syariat yang dibawa para rasul, ternyata dalam masalah pokok ajaran agama atau biasa disebut dengan tauhid tidak terjadi perbedaan di antara mereka. Kenyataan ini secara tegas dijelaskan di dalam Al-Qur'an QS. Al-Anbiyâ' [21]: 25 dan QS. An-Nahl [16]:36, serta sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari, *"Kami para nabi adalah saudara dari satu ayah. Agama kami satu yaitu ajaran tauhid yang terdapat pada semua kitab yang Allah turunkan kepada setiap Rasul"* (HR. Bukhari).

Menurut Abu Hayyan, seperti dikutip Muhammad As-Sabuni di dalam kitabnya *Shafwatut-Tafâsîr*, kaum Yahudi dan Nasrani memiliki syariat dan peraturan yang berbeda, tetapi keyakinan manusia hanya satu yaitu prinsip tauhid yakni iman kepada para rasul, semua kitab suci dan ajaran mereka tentang pahala dan balasan.

Tentang maksud ayat 48 QS. Al-Mâ'idah itu, menurut Al-Maraghi, setelah Allah menjelaskan seputar turunnya dua kitab, yakni Taurat dan Injil kepada Bani Israil pada ayat-ayat sebelumnya, pada ayat 48 QS. Al-Mâ'idah ini Allah menerangkan tentang turunnya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir serta menjelaskan kedudukan Al-Qur'an di antara kitab-kitab sebelumnya. Menurut Al-Maraghi, dari awal redaksi ayat ini dijelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang membenarkan dan menguatkan kandungan kedua kitab pendahulunya. Di dalam hal ini, posisi Al-Qur'an merupakan saksi atas keberadaan dua pendahulunya. Karena posisinya sebagai saksi, maka Rasulullah diperintahkan menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman dalam menjelaskan berbagai persoalan yang berhubungan dengan kalangan ahli kitab, dan bukan berdasarkan kitab-kitab mereka. Dengan kata lain, kehadiran syariat Al-Qur'an sekaligus menghapus ajaran kitab-kitab yang ada pada waktu itu.

Menurut Ath-Thabari, kalangan ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *syir'ah* (شِرْعَة) dan *minhâj* (مِنْهَاج) pada ayat tersebut. Sebagian mereka mengatakan ayat tersebut ditunjukkan kepada penganut semua agama pada umumnya, yakni bahwa Allah telah menjadikan untuk setiap agama (*millah*) syariat dan *minhâj* atau jalan masing-masing. Kelompok yang lain mengatakan, ayat tersebut ditunjukkan hanya kepada pengikut Nabi Muhammad.

Kelompok pertama melandaskan pendapatnya atas adanya hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Qatadah yang mengaitkan riwayatnya

dengan ayat 48 QS. Al-Maidah tersebut. Menurut riwayat itu, Nabi berkata bahwa agama itu satu, sedangkan syariat banyak. Sementara itu, riwayat lain dengan perawi yang sama mengandung maksud serupa bahwa kata-kata *syir'ah* dan *minhâj* pada ayat tersebut adalah jalan/*sabîl* (سَبِيْل) dan tradisi/*sunnah* (سُنَّة). Bahkan, masih menurut Thabari, dijumpai lebih dari sepuluh hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dan Mujahid menguatkan maksud dua kata itu dengan pengertian *sabîl* dan *sunnah*.

Dari kedua pendapat itu, menurut Thabari, pendapat yang mengatakan bahwa Allah telah menjadikan aturan dan jalan bagi setiap penganut agama sebelum Islam lebih mendekati kebenaran. Menurutnya, jika Tuhan menghendaki kesamaan aturan dan jalan, niscaya manusia merupakan umat yang satu dengan syariat dan jalan yang sama. Perbedaan syariat merupakan cara Allah untuk mengetahui siapa di antara manusia yang paling taat dan yang tidak mematuhi perintah Allah. ❖ *A. Ubaidillah* ❖

MIRSHÂD (مِرْصَاد)

Kata *mirshâd* (مِرْصَاد) berasal dari *rashada – yarshudu – rashdan/rashadan* (رَصَدَ – يَرْصُدُ – رَصْدًا وَرَصَدًا) dari akar *râ', shâd,* dan *dâl,* yang pada dasarnya mengandung arti 'mengawasi sesuatu pada tempat yang akan dilaluinya'. Kemudian makna itu dipergunakan untuk semua perbuatan pengawasan. Kalimat *rashadtuhû* (رَصَدْتُهُ) atau *arshuduhû* (أَرْصُدُهُ) maksudnya 'aku mengawasinya/mengintainya'. *Ar-râshidu* (اَلرَّاصِدُ) adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) yang berarti 'pengawas/pengintai'. Ular yang menunggu-nunggu orang lewat di jalanan untuk dipatuk atau binatang buas yang menunggu-nuggu untuk melompati mangsanya disebut *rashîd* (رَصِيْد). *Ar-râshidu* (اَلرَّاصِدُ) adalah 'tukang jaga'. Kata ini berlaku untuk *mufrad,* jamak, dan *muannats. Al-irshâd* (الإِرْصَاد) berarti 'menunggu', seperti firman Allah di dalam QS. At-Taubah [9]: 107.

Orang Arab mempergunakan pula kata-kata *marshad* (مَرْصَد) dan *mirshâd* (مِرْصَاد) untuk arti 'jalanan', seperti firman Allah di dalam QS. At-Taubah [9]: 5, Al-Farra' menafsirkan *waq'udû lahum kulla marshadin* (وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ) dengan *waq'udû lahum 'alâ tharîqihim* (وَاقْعُدُوا لَهُمْ عَلَى طَرِيْقِهِمْ) sehingga ungkapan itu diartikan 'intailah mereka di tempat pengintaian'.

Kata *mirshâd* dan yang seturunan dengannya disebutkan enam kali di dalam Al-Qur'an. Rinciannya *rashadan* (رَصَدًا) dua kali pada QS. Al-Jinn [72]: 9 dan 27, *irshad* (إِرْصَاد) satu kali pada QS. At-Taubah [9]: 107, *marshadin* (مَرْصَدٍ) satu kali pada QS. At-Taubah [9]: 5, *al-mirshâd* (المِرْصَاد) satu kali pada QS. Al-Fajr [89]: 14, dan *mirshâdan* (مِرْصَادًا) satu kali pada QS. An-Naba' [78]: 21.

Ibnu Anbari berkata bahwa kata *al-mirshâd* (المِرْصَاد) adalah 'tempat pengintaian'. Bentuk jamaknya ialah *marâshid* (مَرَاصِد). Pendapat lain mengatakan bahwa kata *mirshâd* adalah tempat mengintai musuh. Di dalam QS. An-Naba' [78]: 21, kata *mirshâd* mengandung arti bahwa neraka jahanam adalah tempat mengintai orang-orang kafir. Adapun kata *rashadan* (رَصَدًا) pada QS. Al-Jinn [72]: 9 adalah malaikat-malaikat penjaga, yaitu apabila malaikat membawa wahyu maka Allah mengirim pula malaikat-malaikat untuk menjaganya agar tidak ada seorang pun dari jin tahu wahyu itu. Kemungkinannya dapat ia menyampaikannya kepada ahli tenung, lalu ahli tenung itu menyampaikannya kepada orang lain, yang menyebabkan pemberitaan mereka sama dengan apa yang diberitakan oleh para nabi.
❖ *H. Baharuddin HS* ❖

MIRYAH (مِرْيَة)

Kata *miryah* berasal dari akar kata *marâ – yamrî – maryan* (مَرَى – يَمْرِىْ – مَرْيًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an. Kata *miryah* sendiri terulang lima kali, yaitu pada QS. Hûd [11]: 17 dan 109, QS. Al-Hajj [22]: 55, QS. As-Sajadah [32]: 23, QS. Fushshilat [41]: 54, dan QS. Al-Kahfi [18]: 22.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari rangkaian huruf *mîm, râ',* dan huruf *illat,* memiliki dua arti asal, yaitu *mashu syai'in* (مَسْحُ شَيْءٍ = mengusap atau menghapus sesuatu) dan *shalâbatun fî syai'in* (صَلَابَةٌ فِيْ شَيْءٍ = sesuatu yang

Miryah

kasar dan keras). Arti pertama, misalnya ungkapan *maryun-nâqah* (مَرْيُ النَّاقَة) yakni 'mengusap susu unta sebelum diperah'. *Al-marâyâ* (اَلْمَرَايَا) berarti 'air susu yang melimpah ruah'. Arti kedua, misalnya ungkapan, *al-marwu* (اَلْمَرْوُ) yakni 'tempat berbatu yang keras dan berkilat'. Dari kata ini lahir kata *al-mirâ'a* (اَلْمِرَاءَ), yaitu 'perdebatan' karena di dalam perdebatan itu terdapat sebagian perkataan atau ucapan yang kasar dan keras. Di samping itu, terdapat turunan kata lain yaitu, *al-miryah* (اَلْمِرْيَة) yang berarti *'asy-syakk'* (اَلشَّكُّ = ragu); karena kerasnya sanggahan sehingga mengakibatkan keraguan.

Di dalam QS. Hud [11]: 17, kata *miryah* disebut berkaitan dengan orang-orang beriman yang mengikuti Rasulullah saw. dan memiliki bukti yang nyata (Al-Qur'an) serta menjadikan Al-Qur'an tersebut sebagai pedoman dan rahmat. Selanjutnya, ditegaskan bahwa barang-siapa yang kafir kepada Al-Qur'an maka nerakalah tempat kembalinya. Karena itu, janganlah kamu ragu terhadap Al-Qur'an. Sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar dari Tuhanmu. Para ahli tafsir mengemukakan dua penafsiran untuk kalimat *fa lâ taku fi miryatin minhu* (فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ). **Pertama**, nasib orang-orang kafir yang mendustakan Al-Qur'an. Dengan demikian, ayat itu berarti, 'Janganlah kamu (Muhammad) ragu bahwa tempat kembali orang-orang yang mendustakan Al-Qur'an itu adalah neraka'. **Kedua**, Al-Qur'an. Dengan demikian, ayat itu berarti, 'Janganlah kamu ragu bahwa Al-Qur'an itu benar-benar dari Allah swt.'

Di dalam QS. Hud [11]: 109, kata *miryah* disebut berkaitan dengan larangan untuk tidak meragukan (berada di dalam keraguan) terhadap apa yang disembah oleh mereka (orang-orang musyrik). Mereka itu menyembah berhala-berhala, seperti yang dilakukan bapak-bapak atau nenek moyang mereka sebelumnya. Mereka sungguh akan menerima balasan yang setimpal dari apa yang mereka perbuat tersebut; sedikit pun tidak berkurang. Para ahli tafsir menafsirkan ayat ini bahwa janganlah kamu ragu bahwa orang-orang musyrik yang menyembah berhala itu adalah batil dan sesat. Mereka itu hanyalah mengikuti sesembahan bapak-bapak mereka. Sungguh mereka akan menerima balasan yang setimpal, tidak kurang dari balasan azab yang diperoleh bapak-bapak atau nenek moyang yang mereka ikuti secara buta tersebut tanpa ada ampunan sedikit pun.

Di dalam QS. Al-Hajj [22]: 55, kata *miryah* disebut berkaitan dengan keadaan orang-orang kafir yang senantiasa meragukan Al-Qur'an sampai mati atau kiamat. Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan Al-Walid bin Al-Mughirah dan kolega-koleganya yang senantiasa mendustakan Muhammad saw. dan Al-Qur'an.

Di dalam QS. As-Sajadah [32]: 23, kata *miryah* disebut berkaitan dengan pemberian Taurat kepada Musa as. dan perintah kepada Muhammad saw. untuk tidak meragukannya. Ada beberapa penafsiran yang dikemukakan oleh para ahli tafsir menyangkut kalimat *fa lâ takun fi miryatin min liqâihi* (فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِ), sebagai berikut.

1. Janganlah kamu (Muhammad) ragu terhadap pertemuan Musa dengan Tuhannya.
2. Pertemuanmu (Muhammad) dengan Musa pada malam Isra'.
3. Janganlah kamu (Muhammad) ragu terhadap perlakuan buruk yang akan kamu hadapi dari umatmu, sebagaimana yang dihadapi Musa as.
4. Janganlah kamu (Muhammad) ragu terhadap Musa yang menerima kitab Allah (Taurat) dengan ridha.

Di dalam QS. Fushshilat [41]: 54, kata *miryah* disebut dalam konteks pemberitaan tentang adanya keraguan penduduk Mekah akan kebenaran pertemuan dengan Tuhan mereka kelak. Para mufasir menjelaskan bahwa keraguan penduduk Mekah tentang pertemuan dengan Tuhan adalah keraguan akan datangnya Hari Kiamat dan kebangkitan dari alam kubur.

Dengan demikian, kata *miryah* (مِرْيَة) di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam arti *syakk* (شَكّ = ragu). ❖ *Salahuddin* ❖

Mishbâh

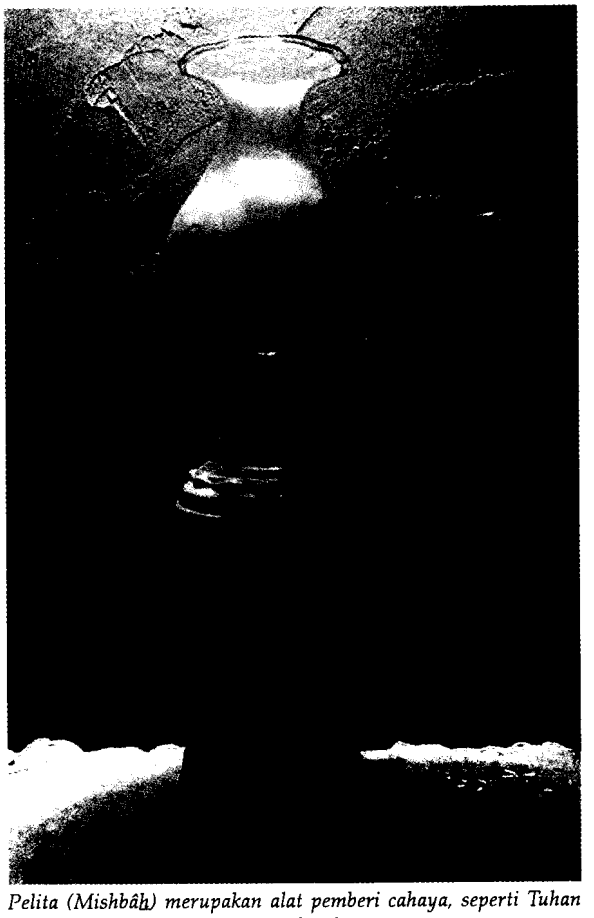
MISHBÂH (مِصْبَاح)

Al-Qur'an menyebut kata *mishbâh* (مِصْبَاح) sebanyak empat kali, dua kali dalam bentuk tunggal, keduanya terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 35 dan dua lagi dalam bentuk jamak, *mashâbîh* (مَصَابِيْح), yaitu di dalam QS. Fushshilat [41]: 12 dan QS. Al-Mulk [67]: 5.

Pada dasarnya, kata *mishbâh* (مِصْبَاح) berakar dari kata *shabaha* (صَبَحَ) dan *shubhah* (صُبْحَة), yang pada mulanya berarti 'bersinar' atau 'bersih'. Waktu permulaan siang (waktu pagi) disebut waktu 'shubuh', karena pada waktu itu sinar matahari mulai memancar dengan sempurna. *Mishbâh* (مِصْبَاح) adalah *ism âlat* (إِسْمُ آلَةٍ = kata yang menunjuk arti alat) dari kata *shabaha* dan *shubhah*. Dengan demikian, arti *mmishbâh* (مِصْبَاح) ialah alat yang memberi sinar, atau sinonim dengan *sirâj* (سِرَاج = pelita, lampu). Inilah pengertian *mishbâh* (مِصْبَاح) yang lazim digunakan di dalam tradisi bahasa Arab.

Al-Qur'an menggunakan kata ini dalam kaitannya dengan beberapa wacana lain untuk mengungkapkan perumpamaan cahaya Ilahi kepada seluruh alam semesta. Jelasnya dapat dilihat pada QS. An-Nûr [24]: 35. Pada ayat ini, Al-Qur'an mengumpamakan cahaya Ilahi dengan 'pelita' yang terdapat di dalam kaca yang bercahaya, yang cahayanya laksana cahaya bintang; kaca itu di dalam *misykâh* (مِشْكَاة = ceruk). Pengumpamaan demikian mengisyaratkan bahwa *mishbâh* (مِصْبَاح) merupakan alat pemberi cahaya seperti Tuhan memberikan cahaya-Nya kepada alam semesta (hanya saja cahaya pelita bersifat material, sedangkan cahaya Ilahi bersifat immaterial). Al-Qur'an menggunakan pelita dan beberapa materi lain yang melengkapinya sebagai *musyabbah bih* (مُشَبَّهٌ بِهِ = objek perumpamaan) dan cahaya Ilahi sebagai *musyabbah* (yang diumpamakan) karena pelita merupakan alat pemberi cahaya yang paling sering dipakai oleh manusia; tanpa pelita manusia akan merasa susah di dalam beberapa pekerjaannya karena tidak ada cahaya penerang yang dapat menunjukinya. Demikian pula dengan cahaya Ilahi: kalau tidak bersinar akan menyusahkan kehidupan manusia karena tidak ada yang menunjukinya di dalam menjalani kehidupan itu.

Jadi, *mishbâh* (مِصْبَاح) adalah alat pemberi cahaya, yang menunjuki manusia secara material. Bintang-bintang yang bersinar di langit disebut pula oleh Al-Qur'an dengan *mishbâh* (kata jamak dari *mishbâh*) karena bintang-bintang itu mengantarkan sinarnya, yang memberi petunjuk bagi manusia, di samping ia merupakan perhiasan langit, seperti dikatakan Allah, *"Sesungguhnya kami telah menghiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang"* (QS. Al-Mulk [67]: 5). Allah menjelaskan fungsi bintang-bintang itu bagi manusia di dalam ayat, *"Dan Dia (Allah) yang menjadikan bintang-bintang bagimu agar kamu menjadikannya petunjuk di dalam kegelapan di darat dan di laut"* (QS. Al-An'âm [6]: 97).



Pelita (Mishbâh) merupakan alat pemberi cahaya, seperti Tuhan memberikan cahaya-Nya kepada alam semesta.

Di dalam QS. Fushshilat [41]: 12 Allah menyebutkan, *"Kami hiasi langit yang dekat dengan mashâbîḥ (bintang-bintang yang cemerlang)"*. Sebutan bintang-bintang itu dengan *mashâbîḥ* (pelita-pelita)—kata Ath-Thabarsi, mufasir abad ke-6 H. karena cahaya bintang-bintang itu sebagai pemberi petunjuk di dalam kegelapan malam, seperti diungkapkan ayat, *"Dan dengan bintang itu mereka dapat petunjuk"* (QS. An-Nahl [16]: 16).

Dari kajian tadi diketahui bahwa Al-Qur'an memberi nama *mishbâḥ* terhadap alat-alat yang memberi penerangan material kepada manusia. Karena itu, pelita dan bintang-bintang yang menerangi manusia dan menunjukinya di dalam melakukan pekerjaan disebut oleh Al-Qur'an *mishbâḥ*. ❖ *Yunasril Ali* ❖

MISK (مِسْك)

Kata *misk* hanya terdapat satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 26. Kata tersebut dipakai Al-Qur'an dalam konteks pembicaraan tentang keadaan orang-orang yang berbakti kepada Allah (*al-abrâr* = الأَبْرَار) di hari akhirat (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 22–26).

Dengan memerhatikan ayat di atas, dapat dipahami bahwa *misk* (kesturi) adalah satu jenis pengharum terkenal yang banyak dipergunakan untuk pakaian, lemari, ruangan, dan sebagainya. Kata tersebut digunakan oleh Al-Qur'an dalam konteks melambangkan kesenangan surgawi, yaitu para ahli surga akan diberi minum khamar murni dan selesai meminumnya, mereka akan memperoleh bau harum parfum kesturi yang keluar dari mulut mereka. Demikian dijelaskan oleh Ath-Thabarsi. Akan tetapi, tulis Ath-Thabarsi lagi, Ibnu Abbas, Al-Hasan, dan Qatadah menafsirkan *khitâmuhû misk* (خِتَامُهُ مِسْكٌ) dengan arti 'tutup cawan tempat mereka minum terbuat dari kesturi'. Mujahid dan Ibnu Zaid mengatakan, 'plasternya terbuat dari kesturi, *thînuhû min misk* (طِيْنُهُ مِنْ مِسْكٍ). Abu Darda' menafsirkannya dengan 'minuman putih murni laksana perak, dengan minuman itulah mereka menyelesaikan minum. Kalau seorang penghuni dunia memasukkan tangannya ke dalam minuman itu, akan jadi harum pula tangannya'.

Sebenarnya, *misk* (مِسْك) adalah parfum yang paling digemari oleh mayoritas penduduk Timur Tengah pada masa lalu karena bau harumnya yang menyedapkan dan tahan lama. Al-Qur'an mengangkat kata itu sebagai tamsil kesenangan penduduk surga karena substansi yang ditunjuki oleh kata itu paling dekat dan paling berkenan di hati masyarakat ketika Al-Qur'an diturunkan. Kalau tidak dengan kata demikian, dengan kata apalagi kesenangan itu digambarkan? Akan tetapi, dengan penggambaran demikian, tidak berarti hakikat kesenangan surga hanya sebatas itu. Oleh sebab itu, lebih jauh Al-Qur'an menegaskan, seseorang pun tidak mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka, yaitu (bermacam-macam nikmat) yang menyedapkan pandangan mata sebagai balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan. (QS. As-Sajadah [32]: 17). ❖ *Yunasril Ali* ❖

MISKÎN (مِسْكِيْن)

Kata *miskîn* (مِسْكِيْن) merupakan *ism mashdar* (إِسْمُ مَصْدَرٍ = bentuk infinitif) yang berawalan *mim*, berasal dari *sakana – yaskunu – sukûnan/miskîn* (سَكَنَ – يَسْكُنُ سُكُوْنٌ/مِسْكِيْن). Di dalam Al-Qur'an, kata *miskîn* dan kata lain yang seasal dengan itu disebut 69 kali. Dari 69 kali itu, khusus yang bermakna kemiskinan disebut 23 kali; 11 kali di antaranya disebut di dalam bentuk tunggal dan 12 kali dalam bentuk jamak.

Dilihat dari asalnya, *sakana – sukûn*, kata ini berarti 'diam', 'tetap' atau 'reda'. Al-Ashfahani dan Ibnu Manzhur mengartikan kata ini sebagai 'tetapnya sesuatu setelah ia bergerak'. Selain itu, juga bisa diartikan sebagai 'tempat tinggal', seperti *masâkina thayyibah* (مَسَاكِنَ طَيِّبَةً = beberapa tempat tinggal yang baik di dalam surga (QS. At-Taubah [9]: 72).

Jika arti asal dari *sakana – sukûn* itu adalah 'diam', secara istilah agama, kata *miskîn* berarti *man lâ yajid mâ yakfîhi wa askanahul-faqîr* (مَنْ لاَ يَجِدُ مَا يَكْفِيْهِ وَأَسْكَنَهُ الْفَقِيْرُ = Orang yang tidak dapat memperoleh sesuatu untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan diamnya itulah yang

menyebabkan kefakirannya). Dikatakan tidak memperoleh sesuatu karena ia tidak bergerak atau tidak ada kemauan atau peluang untuk bergerak atau ada faktor lain yang menyebabkan ia tidak bergerak (QS. Al-Kahfi [18]: 79). Karena itu, Muhammad Rasyid Ridha mengartikan orang miskin dengan 'orang-orang yang berdiam diri, jauh dari kebutuhan, sehingga jiwanya menerima keadaan yang serba sedikit'.

Dari segi tidak terpenuhinya kebutuhan hidup, miskin sama dengan fakir, tetapi pada sisi lain ia berbeda. Ibnu Jarir Ath-Thabari mengemukakan perbedaan antara fakir dan miskin. Fakir adalah orang butuh sesuatu, tetapi dapat menahan diri dari sifat meminta-minta, sedangkan miskin juga orang yang butuh sesuatu, tetapi suka meminta-minta kepada orang lain karena jiwanya lemah (QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 112). Ath-thabari melandasi pendapatnya pada beberapa riwayat, di antaranya dari Ibnu Abbas, Jabir, Az-Zuhri, dan Mujahid, bahwa orang fakir itu tetap di rumah mereka; kendati butuh, mereka dapat menahan diri dari minta-minta, sedangkan orang miskin pergi ke luar rumah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dengan minta-minta.

Di dalam Al-Qur'an penggandengan kata *miskîn* dengan kata *faqîr* ditemukan hanya satu kali sebagai kelompok yang berhak menerima zakat (QS. At-Taubah [9]: 60) dan selebihnya dikemukakan secara terpisah; bahkan, kata *miskîn* sering digandengkan dengan kata karib kerabat dan anak yatim (*dzil-qurbâ wal-yatâmâ* = ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ), seperti QS. Ar-Rûm [30]: 38. Kendati mereka tergolong kepada orang yang meminta-minta, tetapi Al-Qur'an melarang menghardik mereka (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10).

Setiap orang fakir belum tentu miskin kendati masih di dalam kebutuhan terhadap sesuatu. Orang yang telah memunyai, termasuk kelompok fakir kalau ia masih membutuhkan sebab kebutuhan seseorang tidak sama satu sama lain. Akan tetapi, setiap orang miskin sudah barang tentu fakir karena di samping ia butuh sesuatu, juga punya sifat meminta-minta.

Walaupun bumi ini tidak henti-hentinya memproduksi sumber daya alam (QS. Hûd [11]: 6), tetapi Allah lah yang melapangkan dan yang menyempitkan rezeki umat-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 245 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 30). Kemudian Allah pula yang menentukan dan membagi-bagi penghidupan hamba-Nya serta meninggikan yang satu dari yang lain, agar satu sama lain saling memanfaatkan (QS. Az-Zukhruf [43]: 32). Maksud 'Allah yang melapangkan dan menyempitkan' itu adalah berkaitan dengan usaha maksimal yang dilakukan oleh manusia, tanpa membedakan yang taat dengan yang tidak (QS. Al-An'âm [6]: 135 serta QS. Hûd [11]: 93 dan 121). Jika seseorang berusaha dengan sungguh-sungguh, rezekinya dilapangkan oleh Allah. Jika sebaliknya, jadilah ia fakir atau miskin.

Al-Qur'an juga mendorong manusia untuk menghapuskan kemiskinan dengan berbagai cara, antara lain 1) manusia disuruh mengatasi kebutuhannya sendiri melalui bekerja dan berusaha untuk memperoleh bagiannya di dunia (QS. Al-Qashash [28]: 77); 2) kewajiban keluarga memerhatikan kebutuhan anggotanya yang lain yang kekurangan (QS. An-Nûr [24]: 22); dan 3) kewajiban pemerintah memerhatikan mereka, baik dengan *baitul-mâl* (بَيْتُ ٱلْمَالِ), pendistribusian zakat, sedekah atau modal kerja (QS. At-Taubah [9]: 60 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 26). ❖ *Yaswirman* ❖

MITSL (مِثْل)

Kata *mitsl* adalah *mashdar* (مَصْدَر = bentuk infinitif) dari patron kata *matsala – yamtsulu* (مَثَلَ – يَمْثُلُ). Kata tersebut dan turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 169 kali.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, makna asal dari kata *mitsl* atau *matsal* ialah *al-intishâb*(الإِنْتِصَاب = berdiri tegak) dan *at-tashawwur* (التَّصَوُّر = penggambaran). Di dalam *Lisânul-'Arab* dikatakan bahwa *mitsl* adalah *kalimah taswiyah* (كَلِمَةٌ تَسْوِيَةٌ = suatu kata yang menunjuk kepada kesamaan). Akan tetapi, terdapat perbedaan antara *al-mumâtsalah* (ٱلْمُمَاثَلَة) dan *al-musâwâh* (ٱلْمُسَاوَاة) walaupun keduanya sering dipersamakan. *Al-musâwah* dapat terjadi pada dua hal yang

berbeda jenis atau yang bersamaan jenis, sedangkan *al-mumâtsalah* hanya terjadi pada dua yang bersamaan jenis. Pada *al-musâwah* tidak boleh ada kelebihan atau kekurangan (harus persis), sedangkan pada *al-mumâtsalah* hal tersebut mungkin saja terjadi.

Kata turunan dari *mitsl* yang banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an ialah kata *amtsâl* (أَمْثَال), yang kesemuanya berupa *ism ma'rifah* (إِسْمُ مَعْرِفَةٍ = kata benda definitif), sebagai bentuk jamak dari kata *matsal* (مَثَل), *mitsl* (مِثْل), dan *matsil* (مَثِل).

Di dalam pengertian konotatif kata *matsal* dan *mitsl* terdapat perbedaan yang cukup mendasar. Kata *matsal*—tentunya tidak semuanya—mengandung pengertian sebagai tamsil, pengandaian, atau perumpamaan yang menggunakan atribut peribahasa, sementara kata *mitsl* biasanya diterjemahkan dengan contoh, seperti, misal, dan perbandingan yang sama persis atau mendekati kesamaan.

Apabila berubah patron katanya, tidak sepatron lagi dengan *mitsl*, maka ia memiliki beberapa makna konotatif lain yang sesuai dengan patronnya, yaitu:

1. *Al-'adl* (الْعَدْلُ = keadilan di dalam arti lurus) sebagai makna dari kata *amtsal* (أَمْثَل) di dalam QS. Thâhâ [20]: 104.
2. Siksaan/kesengsaraan yang ditimpakan kepada manusia atau hukuman yang bertujuan sebagai pelajaran dan pencegahan bagi orang lain sebagai makna dari kata *al-matsulât* (الْمَثُلاَتُ) di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 6. Kesengsaraan atau siksaan dinamai *al-matsulât* karena ia dimaksudkan untuk memberikan contoh kepada orang-orang sesudahnya agar mereka menghindar.
3. Utama sebagai makna dari kata *al-mutslâ* (الْمُثْلَى) di dalam QS. Thâhâ [20]: 63.
4. Rupa atau bentuk sesuatu yang dipahat atau diukir, atau dari bahan batu atau sesuatu yang dibikin dari tembaga sebagai makna dari kata *at-tamâtsîl* (التَّمَاثِيْل) yang terdapat di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52 dan QS. Sabâ' [34]: 13. Berhala disebut *at-tamâtsîl* karena sesuatu yang diukir atau dipahat dan dijadikan berhala, antara lain, bertujuan untuk memberikan gambaran atau bandingan dari yang disembah sesungguhnya.

Namun, betapapun ragam macamnya makna-makna tersebut, kata *mitsl* dan turunannya tetap mengacu kepada makna asalnya.

Apabila kata *mitsl* tersebut digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai hubungan hukum (syariat di dalam arti sempit) di antara manusia dan manusia lainnya maka umumnya akan mengandung arti 'ukuran yang lebih konkret atau nilai yang seimbang' atau setidak-tidaknya akan lebih mendekati tingkat kesamaan. Sebagai contoh, kata *mitsl* (مِثْل) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 11 dan 176 menjelaskan bahwa bagian harta warisan yang diterima oleh ahli waris laki-laki adalah dua kali jumlah bagian yang diterima oleh ahli waris perempuan.

Berbeda dengan hal di atas, apabila kata *mitsl* hadir dalam bentuk tunggal dan bukan dalam konteks pembicaraan hubungan hukum antara manusia dan manusia lainnya, kata *mitsl* tersebut—pada umumnya—mengandung arti perbandingan, contoh, atau misal yang kelihatannya memiliki relativitas yang cukup tinggi. Sebagai contoh di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 113 kata ini menjelaskan persepsi atau penilaian negatif dari orang-orang Yahudi terhadap 'kelemahan' dan 'kekurangan' orang-orang Nasrani dan sebaliknya, dan QS. Al-Kahfi [18]: 110 yang menjelaskan bahwa Rasulullah saw. itu adalah manusia yang 'sama' dengan manusia lainnya.

Selanjutnya, ada tiga ciri yang dapat dipergunakan untuk mengetahui apakah kata tersebut bermakna perumpamaan atau bermakna contoh/misal. **Pertama**, di dalam Al-Qur'an kata *amtsâl* (أَمْثَال) yang mengandung pengertian perumpamaan semuanya didahului oleh/dirangkaikan dengan kata *dharaba* (ضَرَبَ = membuat/memberikan) dan kata turunannya yang lain. Misalnya di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17 *...kadzâlika yadhribullâhul-amtsâl...* (...begitulah, Allah memberikan/menampilkan perumpama-

an...). **Kedua**, kata *matsal* yang mengandung arti perumpamaan pada umumnya muncul di dalam susunan bahasa yang antara keduanya dibubuhi huruf *kâf* (كَ) sebagai media pembanding, contohnya QS. Al-Baqarah [2]: 264:

فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا

(...fa matsaluhû kamatsal shafwân 'alaihi turâbun fa ashâbahû wâbilun fa tarakahû shaldâ)
maka perumpamaan orang tersebut seperti batu yang licin yang di atasnya terdapat tanah atau debu, kemudian batu itu disiram hujan sehingga batu tersebut menjadi bersih (tanah/debunya menjadi sirna ...)

Ketiga, di dalam perumpamaan itu terdapat banyak unsur sebagai penjelas maksud yang dikehendaki.

Dari segi istilah, kata *amtsâl* (أَمْثَال), setidaktidaknya, dapat dilihat dari dua disiplin ilmu, ilmu-ilmu Al-Qur'an dan ilmu sastra Arab.

Di dalam istilah *'Ulûmul-Qur'ân*, *matsal* didefinisikan sebagai ayat-ayat yang mengandung penyerupaan keadaan sesuatu dengan keadaan sesuatu yang lain, baik dengan menggunakan *isti'ârah* (اِسْتِعَارَة) maupun *tasybîh* (تَشْبِيْه) yang jelas atau ayat-ayat yang mengandung makna yang indah dengan ungkapan yang singkat. Biasanya *matsal* Al-Qur'an mempersamakan satu hal dengan satu hal lain yang memunyai rangkaian yang banyak; misalnya: ... Perumpamaan cahaya Allah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang yang bercahaya seperti mutiara ... (QS. An-Nûr [24]: 35).

Pada umumnya ulama Al-Qur'an membagi *matsal* menjadi tiga macam:

1. *Al-amtsâlul-musharrahah* (الأَمْثَالُ الْمُصَرَّحَةُ); yaitu yang di dalam susunannya terdapat kata *matsal*.
2. *Al-amtsâlul-kâminah* (الأَمْثَالُ الْكَامِنَةُ); yaitu *amtsâl* yang secara tersurat tidak mengandung kata *matsal*, tetapi secara tersirat mengandung makna yang indah dan singkat serta memunyai padanan peribahasa yang senada di luar Al-Qur'an. *Matsal* semacam ini—pada mulanya—memang tidak dimaksudkan sebagai *matsal*, tetapi di dalam perkembangan selanjutnya bergeser menjadi *matsal*. Contohnya, QS. Al-Baqarah [2]: 191 ... *al-fitnatu asyaddu minal-qatl* ... (اَلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ اَلْقَتْلِ).
3. *Al-amtsâlul-mursalah* (الأَمْثَالُ الْمُرْسَلَةُ), yaitu *amtsâl* yang secara tersurat tidak mengandung kata *matsal*, tetapi secara tersirat mengandung makna yang indah dan singkat serta tidak memunyai padanan peribahasa yang senada di luar Al-Qur'an. Pada mulanya memang tidak dimaksudkan sebagai *matsal*, tetapi di dalam perkembangan selanjutnya bergeser menjadi *matsal*.

Al-Qur'an menampilkan *amtsâl* di dalam konteks

1. Nasihat, seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17 yang menasihatkan agar manusia menyadari bahwa kebatilan akan sirna sebagaimana buih laut akan sirna tanpa bekas;
2. Peringatan, seperti di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 45 yang menjelaskan tentang penyesalan yang akan dialami oleh orang-orang yang menentang ajaran Allah swt. di akhirat; dan
3. Anjuran agar manusia berpikir dan mempelajari peristiwa-peristiwa masa lalu, seperti di dalam QS. Al-Furqân [25]: 39 *Wa kullan dharabnâ lahul-amtsâl* (وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ اَلْأَمْثَلَ =Dan Kami jadikan bagi masing-masing mereka perumpamaan) yang mengingatkan manusia agar memerhatikan dan mengambil pelajaran dari apa yang dialami oleh orang-orang Tsamud.

Matsal di dalam bahasa Arab terbagi menjadi dua:

1. *Matsal haqîqî* (مَثَلٌ حَقِيْقِيٌّ); yaitu *matsal* yang memunyai asal usul; dan
2. *Matsal fardhî* (مَثَلٌ فَرْدِيٌّ), yaitu *matsal* yang berupa cerita fiktif yang umumnya berupa ucapan binatang atau benda-benda mati.

❖ *Cholidi* ❖

MITSQÂL (مِثْقَال)

Kata *mitsqâl* berasal dari akar kata *ts-q-l* (ث ق ل). Bentuk kata kerja dari akar kata tersebut adalah

Mitsqâl

tsaqula – yatsqulu (ثَقُلَ – يَثْقُلُ), yang berarti 'berat', lawan dari *khaffa – yakhiffu* (خَفَّ – يَخِفُّ = ringan). Kata *mitsqâl* (مِثْقَال) adalah *ism âlat*, yaitu sesuatu yang digunakan untuk mengukur atau menimbang sesuatu, sedikit atau banyak. Bentuk jamaknya adalah *matsâqîl* (مَثَاقِيْل). Jika dikatakan *mitsqâl asy-syai'* (مِثْقَال الشَّيْء), artinya 'ukuran berat suatu benda'.

Di dalam Al-Qur'an banyak digunakan kata-kata yang seakar dengan kata tersebut, antara lain kata *tsaqulat* (ثَقُلَتْ), *atsqalat* (أَثْقَلَتْ), *tsaqîl* (ثَقِيْل), *tsiqâl* (ثِقَال), *mutsqalah – mutsqalûn* (مُثْقَلَة – مُثْقَلُوْن), *tsaqalân – atsqâl* (ثَقَلاَن – أَثْقَال), dan *mitsqâl* (مِثْقَال).

Kata *mitsqâl* (مِثْقَال) tercantum sebanyak delapan kali di dalam Al-Qur'an, yaitu enam kali di antaranya diikuti kata *dzarrah* (ذَرَّة) dan dua lainnya diikuti kata *habbah min khardal* (مِثْقَال حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَل). Secara harfiah kata *dzarrah* (ذَرَّة) berarti 'atom' atau 'semut kecil'. Adapun kata *habbah min khardal* berarti 'biji kecil'. Kata *habbah* (حَبَّة) bermakna 'biji', dan kata *khardal* (خَرْدَل) diartikan berbeda-beda dalam bahasa Indonesia pada umumnya diartikan 'sawi' sehingga kata *habbah min khardal* diartikan 'biji sawi'. Frasa *mitsqâl dzarrah* dan *mitsqâl habbah min khardal* tersebut merupakan *kinâyah* (pengumpamaan dan penggambaran) mengenai keadaan sesuatu yang diterangkan itu sangat kecil atau rumit dan sulit untuk dijangkau oleh indera. Penggunaannya di dalam Al-Qur'an dimaksudkan untuk memberikan gambaran bahwa jangkauan pengetahuan dan kekuasaan Allah itu sangat absolut dan tak terbatas, sementara selain-Nya tidaklah memiliki kemampuan yang demikian.

Para mufasir menjelaskan bahwa kata *mitsqâl dzarrah* atau *mitsqâl habbah min khardal* terdapat di dalam QS. Yunus [10]: 61, yang berbunyi

وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ

(Wa mâ ya'zubu 'an Rabbika min mitsqâli dzarrah fil-ardhi wa lâ fis-samâ' walâ ashgara min dzâlika wa lâ akbara illâ fi kitâbin mubîn)

"Tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar atom, di bumi atau pun di langit, tidak ada yang lebih kecil ataupun yang lebih besar dari itu; melainkan (semuanya tercatat) di dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfûdz)",

sebagaimana juga tersebut di dalam QS. Sabâ' [34]: 3.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa tidak ada sesuatu pun, baik kecil maupun besar, yang lolos dari jangkauan pengetahuan Allah. Demikian juga QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47,

فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا

(Falâ tuzhlamu nafsun syai'an wa in kâna mitsqâla habbah min khardal atainâ bihâ)

Tidak ada seorang pun yang dirugikan walau sedikit pun dan meskipun [amalnya] hanya seberat biji sawi, pasti Kami akan mendatangkan (balasan)-nya.

Sebagaimana juga tersebut pada QS. An-Nisâ' [4]: 40, QS. Luqmân [31]: 16, QS. Az-Zalzalah [99]: 7 dan 8, dapat dipahami bahwa seberapa pun, kecil atau pun besar, perbuatan manusia akan dibalas secara adil oleh Allah dan Dia tidak akan lalim kepada manusia. Adapun pada QS. Sabâ' [34]: 22 dinyatakan,

قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ

(Qul ud'ul-ladzîna za'amtum min dûnillâh lâ yamlikûna mitsqâla dzarrah fis-samâwât wa lâ fil-ardh wa mâ lahum fihâ min syirk wa mâ lahû minhum min zhahîr)

"Katakan: Serulah mereka yang kamu anggap (sebagai tuhan) selain Allah, mereka tidak memiliki kekuasaan walau seberat atom pun, di langit maupun di bumi, dan mereka tidak memunyai suatu saham pun di dalam penciptaan langit dan bumi, dan sekali-kali tidak ada di antara mereka yang menjadi pembantu bagi-Nya). Dengan tegas ayat tersebut menyatakan bahwa apa dan siapa pun, selain Allah, yang dipertuhan manusia tidak memunyai kemampuan sedikit pun jika dibandingkan dengan kekuasaan Allah".

Dengan demikian, ayat-ayat tersebut selain QS. Sabâ' [34]: 22, menunjukkan bahwa pe-

Mubârak

ngetahuan Allah itu sangat rinci dan menjangkau apa saja. Itu berarti tidak ada keadilan serinci dan setepat keadilan Allah. Terhadap amal perbuatan manusia, akan diterapkan penghitungan (*hisâb*, حِسَاب) dan penimbangan (*wazn*, وَزْن); penghitungan dan penimbangan di hari kiamat adalah keadilan yang sesungguhnya karena di sana tidak ada kebaikan yang dikurangi dan tidak ada kejelekan yang ditambahi. Perbuatan atau apa pun yang dihasilkan oleh tindakan manusia, walau sekecil apa pun, niscaya akan mendapat balasan dari Allah. Dengan demikian, kata *mitsqâl dzarrah* dan *mitsqâl habbah min khardal* yang tersebut di dalam ayat-ayat di atas dimaksudkan untuk menegaskan bahwa segala sesuatu, kecil atau besar, pasti diperhatikan oleh Allah.

Yang tersebut di dalam QS. Sabâ' [34]: 22 adalah peringatan kepada manusia yang mempertuhankan sesuatu selain Allah, bahwa sesungguhnya yang mereka sembah itu adalah sesuatu yang lemah dan tidak berkuasa karena tidak memiliki sesuatu dari benda-benda yang ada di langit dan di bumi. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

MUBÂRAK (مُبَارَك)

Kata *mubârak* adalah *ism maf'ûl* (إِسْم مَفْعُوْل= kata benda yang menunjukkan objek) dari kata *baraka – yabruku – mubârakan* (بَرَكَ – يَبْرُكُ – مُبَارَكًا), yang artinya 'orang-orang yang diberi berkah/kebajikan yang melimpah'. Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut empat kali dan selalu digunakan untuk menerangkan sifat Al-Qur'an *al-Karîm*, yaitu sebagai kitab yang diturunkan Tuhan, yang di dalamnya penuh dengan keberkahan (QS. Al-An'âm [6]: 92). Untuk memperoleh keberkahan tersebut, Allah memerintahkan kepada umat manusia agar mengikuti ajaran yang terkandung di dalam Al-Qur'an, tidak mengingkarinya dan senantiasa merenungkan isinya dengan segenap kesanggupan. (QS. Al-An'âm [6]: 155, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 50, dan QS. Shâd [38]: 29).

Selain kata *mubârakun*, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *mubârakan* (مُبَارَكًا), yang diulang empat kali, sama dengan jumlah pengulangan kata *mubârak* (مُبَارَك). Kata *mubârakan* ini digunakan untuk menjelaskan pemberian Allah kepada para utusan-Nya yang selanjutnya lebih dikenal dengan istilah *mu'jizât* (مُعْجِزَات). Kepada Nabi Isa as. misalnya, Tuhan memberi kemampuan menghidupkan orang yang sudah mati serta menyembuhkan orang yang berpenyakit kusta dan orang yang buta (QS. Maryam [19]: 31). Keberkahan tersebut dapat pula berupa Baitullah di Mekah karena ia menjadi petunjuk akan kekuasaan Tuhan serta menjadi kiblat umat Islam. Dengan kehadiran Baitullah, banyak sekali keberkahan yang dapat dipetik sebagai anugerah dari Tuhan. Keberkahan tersebut terlihat pula pada petunjuk yang diberikan Tuhan kepada Nabi Nuh berupa kemampuan membuat perahu yang kemudian membawa keberkahan berupa selamat dari bahaya banjir (QS. Al-Mu'minûn [23]: 29).

Kata *mubârakan* (مُبَارَكًا) selanjutnya digunakan untuk menerangkan segala sesuatu yang diturunkan Tuhan dari langit, berupa air hujan yang membawa keberkahan umat yang ada di bumi. Air, di samping berguna untuk minum dan memasak, juga untuk menyuburkan tanaman, membangkitkan tenaga listrik, mendinginkan mesin-mesin kendaraan, dan sebagainya (QS. Qâf [50]: 9).

Selanjutnya, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *mubârakatan* (مُبَارَكَةً) yang diulang empat kali sebagaimana pengulangan kata *mubârakun* dan *mubârakan* tersebut di atas. Penggunaan kata *mubârakatan* ini berbeda dengan penggunaan kata-kata sebelumnya. Kata ini di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan berbagai macam kebaikan yang bersifat material dan spritual. Manusia, misalnya, membutuhkan rahmat dan keselamatan dari Tuhan. Hal ini termasuk di dalam arti kata *mubârakatan* (QS. An-Nûr [24]: 35). Selain itu, cahaya yang dilimpahkan Tuhan ke dalam hati sanubari manusia yang diumpamakan seperti *misykât* (مِشْكَاة) juga disebut *mubârakatan*.

Kata *mubârakatan* selanjutnya digunakan untuk menjelaskan perlunya memiliki sikap yang memandang bahwa manusia di sisi Allah swt.

Mubîn

sama dan sejajar sehingga antara yang satu dan lainnya tidak ada halangan bergaul. Dengan demikian, timbul keakraban yang membawa keberkahan (QS. An-Nûr [24]: 61). Selain itu, kata *mubârakatan* juga digunakan untuk menjelaskan sifat atau keadaan malam diturunkannya Al-Qur'an yang penuh kemualiaan dan keberkahan (QS. Ad-Dukhân [44]: 33).

Jika ketiga kata tersebut dibandingkan, akan segera terlihat bahwa kata *mubârak* (مُبَارَك) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan keberkahan yang bersifat spritual. Sementara itu, kata *mubârakan* (مُبَارَكًا) digunakn untuk menerangkan keberkahan yang bersifat material dan kata *mubârakatan* (مُبَارَكَةً) digunakan untuk menerangkan keberkahan yang bersifat material dan spritual.

Selanjutnya, karena keberkahan tersebut pada hakikatnya berasal dari Tuhan, di dalam Al-Qur'an terdapat pula bentuk kata kerja yang menunjukkan waktu lampau (*fi'l mâdhî* = فِعْلٌ مَاضٍ), yaitu kata *tabâraka* (تَبَارَكَ). Kata ini di dalam Al-Qur'an diulang sembilan kali dan sebagai pelakunya adalah Allah sendiri. Yakni, Allah-lah yang memberikan keberkahan itu, baik keberkahan spritual, material, atau kedua-duanya sekaligus. (QS. Al-Furqân [25]: 61 dan QS. Ghâfir [40]: 64). ❖ *Abuddin Nata* ❖

MUBÎN (مُبِيْن)

Mubîn adalah bentuk *ism fâ'il* dari *abâna – yubînu – ibânatan* (أَبَانَ – يُبِيْنُ – إِبَانَةً), turunan dari huruf *bâ', yâ',* dan *nûn,* memiliki dua makna denotatif, yaitu 'jarak' dan 'tersingkap'. Dari makna yang pertama, 'jarak', lahir bentuk lain, seperti *bain* (بَيْنٌ = pemisah, antara) karena merupakan batas yang jelas antara dua hal atau tempat; *bîn* (بِيْنٌ = wilayah yang dapat dijangkau pandangan mata) karena merupakan jarak tertentu yang dapat dijangkau penglihatan mata; 'berbeda' karena dua hal yang berbeda pasti memiliki jarak yang dapat memisahkan keduanya. Dari makna yang kedua, 'tersingkap', berkembang menjadi, antara lain: 'menjelaskan' karena menyingkap hakikat sesuatu; 'fasih' (ucapannya) karena lebih jelas pengungkapannya, sehingga maksudnya tersingkap dengan jelas pula; *bayân* (بَيَان = penjelasan) karena hal menyingkapkan makna yang masih samar-samar. Menurut Al-Ashfahani, istilah *bayân* tersebut digunakan untuk segala yang menyingkap sesuatu, lebih umum daripada menerangkan dengan ucapan saja. Lebih lanjut, dia mengatakan bahwa istilah itu dibagi kepada dua bagian, yaitu sesuatu yang menyingkap keadaan dirinya sendiri, misalnya QS. Yûsuf [12]: 5, berbunyi: *"Innasy-syaithâna lil insâni 'aduwwun mubîn"* (إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ = Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia). Dan sesuatu yang menginformasikan atau menjelaskan yang lain (melalui ucapan, tulisan, ataupun isyarat), misalnya QS. An-Nahl [16]: 44.

Kata *mubîn* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an disebutkan 523 kali dan kata *mubîn* sendiri terulang 119 kali. Secara umum, kata *mubîn* di dalam Al-Qur'an digunakan sebagai sifat atau keadaan, baik yang menunjukkan sesuatu yang baik maupun sesuatu yang jelek. Kata *mubîn* di dalam Al-Qur'an digunakan sebagai sifat-sifat sesuatu, antara lain sebagai berikut.

1. Berkaitan dengan sesuatu yang baik, antara lain: (a) untuk menyatakan sifat-sifat Nabi Muhammad saw., yaitu sebagai Rasulullah yang benar dengan menggunakan istilah *al-balâghul mubin* (ٱلْبَلَغُ ٱلْمُبِينُ = penyampai yang nyata), disebutkan tujuh kali, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 92; *nadzîrun mubîn,* (نَذِيرٌ مُّبِينٌ = pemberi peringatan yang nyata) disebutkan dua belas kali, misalnya QS. Al-A'râf [7]: 184; dan *rasûlun mubîn,* (رَسُولٌ مُّبِينٌ = utusan yang nyata) disebutkan dua kali, misalnya QS. Az-Zukhruf [43]: 29; (b) untuk menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang dapat membedakan antara yang hak dan yang batil dengan menggunakan istilah *nûrun mubîn* (نُورٌ مُّبِينٌ = cahaya yang nyata), seperti disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 174 *kitâbun mubîn* (كِتَابٌ مُّبِينٌ = kitab yang nyata), disebutkan dua belas kali, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 15, dan *qur'ânun mubîn* (قُرْءَانٌ مُّبِينٌ =

Al-Qur'an yang nyata), disebutkan dua kali, misalnya QS. Al-Hijr [15]: 1, serta *'arabiyyun mubîn* (عَرَبِيٌّ مُبِينٌ = [Al-Qur'an itu] benar-benar berbahasa Arab); (c) untuk menyatakan bahwa Allah swt. adalah Mahabenar, benar janji dan ancaman-Nya, hari pembalasan-Nya, dan Mahaadil dengan menggunakan istilah *haqqun mubînun* (حَقٌّ مُبِينٌ = kebenaran yang nyata), disebutkan dua kali, misalnya QS. An-Nûr [24]: 25;

2. Berkaitan dengan sesuatu yang tidak baik, antara lain (a) untuk menjelaskan sifat orang yang mengingkari nikmat Allah swt. dengan menggunakan istilah *kafûrun mubîn* (كَفُورٌ مُبِينٌ = kekufuran yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 15; (b) untuk menyatakan kerugian yang diperoleh oleh orang-orang yang mengingkari utusan Allah dan menyembah berhala dengan menggunakan istilah *khusrânun mubîn* (خُسْرَانٌ مُبِينٌ = kerugian yang nyata [di dunia dan di akhirat]), disebutkan tiga kali, misalnya QS. Al-Hajj [22]: 11; (c) untuk menjelaskan bahwa setan adalah musuh yang nyata bagi manusia dengan menggunakan istilah *'aduwwun mubîn* (عَدُوٌّ مُبِينٌ = musuh yang nyata), disebutkan sepuluh kali, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 168; (c) untuk menyatakan bahwa umumnya yang digunakan orang kafir untuk menantang utusan Allah yang membawa bukti yang nyata dan kebenaran adalah sihir dengan menggunakan istilah *sihrun mubîn* (سِحْرٌ مُبِينٌ = sihir yang nyata), disebutkan sepuluh kali, misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 110; (d) untuk menyatakan sifat atas mereka yang menentang kodratnya sebagai manusia yang diciptakan dari setetes mani dengan istilah *khashîmun mubîn* (خَصِيمٌ مُبِينٌ = musuh yang nyata), disebutkan tiga kali, misalnya QS. An-Nahl [16]: 4.

Adapun kata *mubîn* yang digunakan berkaitan dengan keadaan, antara lain sebagai berikut:

1. Berkaitan dengan keadaan yang baik, antara lain (a) untuk menjelaskan bahwa segala yang terjadi di dunia ini mengenai kehidupan manusia dan makhluk-makhluk yang lain telah ditulis di dalam kitab Lauh Mahfuz, dengan menggunakan istilah *imâmin mubîn* (إِمَامٍ مُبِينٍ = kitab induk yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Yâsîn [36]: 12; (b) untuk menjelaskan bahwa setiap kaum dan setiap rasul Allah membutuhkan suatu bukti atau mukjizat yang nyata dengan menggunakan istilah *sulthânun mubîn* (سُلْطَانٍ مُبِينٍ = kekuatan yang nyata), disebutkan 22 kali, seperti yang diberikan kepada Nabi Musa as. sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Hûd [11]: 96, dan istilah *balâun mubîn* (بَلَاءٌ مُبِينٌ = nikmat yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 33; (c) untuk menyatakan mereka yang mendapat keberuntungan, mendapatkan rahmat Allah (surga) dan dijauhkan dari azab neraka dengan menggunakan istilah *al-fauzun mubîn* (ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ = keberuntungan yang nyata), disebutkan dua kali, misalnya QS. Al-An'âm [6]: 16; (d) untuk menyatakan kemenangan yang diperoleh di dalam peperangan dengan menggunakan istilah *fathan mubîna* (فَتْحًا مُبِينًا = kemenangan yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Fath [48]: 1; dan (e) untuk menyatakan keutamaan yang diperoleh Nabi Sulaiman as. sebagai ahli waris Nabi Daud as. dengan menggunakan istilah *al-fadhlun mubîn* (ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ = karunia yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. An-Naml [27]: 16.
2. Berkaitan dengan keadaan yang tidak baik, misalnya (a) untuk menjelaskan bahwa mereka yang tidak mengenal Tuhan karena mereka belum kedatangan rasul Allah, sehingga mereka menyembah berhala, dan mereka yang mencintai sesuatu melebihi cintanya kepada Allah akan mendapatkan kesesatan dengan menggunakan istilah *dhalâlun mubîn* (ضَلَٰلٍ مُبِينٍ = kesesatan yang nyata), disebutkan lima belas kali, misalnya QS. Âli 'Imrân [3]: 164 dan mereka yang tidak

Mubshirah

mau mendengar seruan utusan Allah dengan istilah *laghawiyyun mubîn* (لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ = kesesatan yang nyata), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 18; (b) untuk menyatakan dosa bagi mereka yang mendustakan Allah swt. dan rasul-Nya dengan istilah *itsman mubîna* (إِثْمًا مُّبِينًا = dosa yang nyata), disebutkan empat kali, misalnya QS. An-Nisâ' [4]: 50. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MUBSHIRAH (مُبْصِرَة)

Mubshirah adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) yang *muannast* (feminim), bentuk *mudzakkar* (maskulin)-nya adalah *mubshir* (مُبْصِر) yang berasal dari kata kerja *abshara – yubshiru – ibshâran* (أَبْصَرَ – يُبْصِرُ – إِبْصَارًا), turunan kata yang tersusun huruf *bâ', shâd,* dan *râ'* (ب ص ر). Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut memiliki dua makna denotatif, yaitu 'mengetahui' dan 'menebalkan'. Makna pertama (mengetahui) berkembang menjadi, antara lain 'melihat' karena untuk mengetahui sesuatu umumnya melalui penglihatan; 'mata' karena digunakan untuk melihat dan selanjutnya mengetahui; 'memikirkan' karena pengetahuan merupakan hasil pemikiran; dan 'bukti' atau 'alasan' karena merupakan dasar pengetahuan. Adapun makna kedua (menebalkan) berkembang menjadi, antara lain 'menumpuk' karena menjadikan sesuatu tersusun hingga tebal.

Kata *mubshirah* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 148 kali dan kata *mubshirah* sendiri terulang tiga kali, yaitu pada QS. Al-Isrâ' [17]: 12, 59 dan QS. An-Naml [27]: 13. Adapun yang berbentuk *mudzakkar, (mubshir)* juga terulang tiga kali, yaitu QS. Yûnus [10]: 67, QS. An-Naml [27]: 86, dan QS. Ghâfir [40]: 61.

Kata *mubshirah* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 12 berarti 'terang', seperti dinyatakan: *"Waja'alnâ âyatan nahâri mubshiratan"* (وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً = Dan Kami jadikan tanda siang itu terang). Makna itu pula yang digunakan untuk bentuk *mudzakkar*-nya (*mubshir*) di dalam QS. Yûnus [10]: 68, QS. An-Naml [27]: 86, dan QS. Ghâfir [40]: 61 yang berbunyi: *"wan nahâra mubshiran"* (وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا = Dan Yang menjadikan siang terang). Makna itu merupakan makna konotatif, yaitu 'menjadikan mata melihat'. Menurut Al-Qurthubi, maksud ayat-ayat tersebut adalah Allah yang menjadikan matahari bersinar terang pada siang hari, sehingga mata dapat melihat. Penafsiran ini sejalan dengan teori optika modern yang menyatakan bahwa mata dapat melihat karena adanya sinar yang memantul menembus masuk ke dalam kelopak mata. Ayat-ayat tersebut juga menunjukkan bahwa siang yang terang merupakan sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah swt. Dengan adanya siang yang terang, manusia dapat berusaha mencari nafkah dan merupakan salah satu sarana untuk menentukan musim dan bilangan tahun.

Adapun kata *mubshirah* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 59 dan QS. An-Naml [27]: 13 berarti 'memperlihatkan'. Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 59 dinyatakan bahwa Allah swt. memberikan mukjizat kepada Nabi Shaleh as. berupa unta untuk 'memperlihatkan' kekuasaan-Nya dan kebenaran rasul-Nya kepada umatnya. Keberadaan unta betina itu merupakan permintaan umat Nabi Shaleh as. untuk membuktikan kerasulannya. Meskipun permintaan mereka itu telah dikabulkan, mereka tetap saja tidak beriman. Bahkan, mereka mengganggu dan membunuh unta betina tersebut. Akibatnya, mereka diazab Allah dengan mendatangkan gempa, sehingga mereka menjadi mayat-mayat bergelimpangan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 78. Di dalam QS. An-Naml [27]: 13, kata *mubshirah* digunakan berkaitan dengan mukjizat Nabi Musa as., yakni mukjizat yang diberikan Allah kepada Nabi Musa as. berupa tongkat yang dapat berubah menjadi ular dan apabila tangannya dikeluarkan dari kantong bajunya, maka tangannya berwarna putih dan bersinar. Kedua mukjizat itu memperlihatkan kebenaran kerasulan Nabi Musa as. kepada Firaun dan para pengikutnya.

Jadi, mukjizat yang diberikan Allah swt. kepada rasul-rasul-Nya, khususnya kepada Nabi Shaleh as. dan Nabi Musa as. merupakan *mubshirah.* Dengan demikian, kata *mubshirah* di

dalam Al-Qur'an digunakan dengan makna konotasi, 'terang' dan 'memperlihatkan'. Makna kedua, 'memperlihatkan', yang digunakan berkaitan dengan mukjizat yang memiliki dua dimensi, yaitu dapat dilihat dengan mata kepala dan dapat pula dilihat dengan mata hati dengan memikirkan keberadaannya (mukjizat).

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MUDHÂ'AFAH (مُضَاعَفَة)

Kata *mudhâ'afah* (مُضَاعَفَة) adalah *ism mashdar* (إِسْمُ مَصْدَرٍ = bentuk infinitif) dari *dhâ'afa – yudhâ'ifu* (ضَاعَفَ – يُضَاعِفُ) dan disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ = kata kerja yang menunjukkan waktu sekarang atau akan datang) *yudhâ'ifu – yudhâ'af* (يُضَاعَفُ – يُضَاعِفُ) kata itu disebut sembilan kali, di dalam bentuk kata benda *dhi'f/dhi'fain* (ضِعْفٌ/ضِعْفَيْنِ) disebut sembilan kali, dan dalam bentuk *adh'âf* (أَضْعَاف) disebut dua kali. Kata lain yang seasal dengan itu adalah *dha'f* (ضَعْف) yang merupakan bentuk *mashdar* (مَصْدَر= bentuk infinitif) dari *dha'ufa* (ضَعُفَ). Kata itu di dalam berbagai bentuknya disebut 31 kali, berbentuk *dha'ufa* (ضَعُفَ) dua kali, *dha'f* (ضَعْف) empat kali, *adh'âf/mudh'if* (أَضْعَافٌ/مُضْعِفٌ) tiga kali, dan *istadh'afa – yastadh'if* (إِسْتَضْعَفَ – يَسْتَضْعِفُ) 13 kali.

Kata *mudhâ'afah* (مُضَاعَفَة) berarti 'berlipat ganda', seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130 dan QS. Al-Baqarah [2]: 245. Bentuk lain yang sama artinya adalah *dhi'f* (ضِعْف = dengan kasrah *dhâd*), seperti QS. Al-A'râf [7]: 38, QS. Al-Isrâ' [17]: 75, QS. Sabâ' [34]: 37, QS. Shâd [38]: 61, QS. Al-Baqarah [2]: 265, dan QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68. 'Ya Tuhan kami, berilah kepada mereka azab dua kali lipat dan kutuklah mereka dengan kutukan yang besar'.

Secara bahasa, *mudhâ'afah* (مُضَاعَفَة) berarti 'menambah jumlah sesuatu, dan menjadikannya dua kali atau lebih banyak'. Menurut Al-Ashfahani, kata itu berarti 'mengumpulkan hal yang sama', dan seterusnya. Ini sejalan dengan penggunaannya di dalam Al-Qur'an.

Mudhâ'afah (مُضَاعَفَة) digunakan juga dalam konteks rangsangan pelipatgandaan pahala bagi orang-orang yang bersedekah, menafkahkan sebagian hartanya pada jalan Allah, QS. Al-Baqarah [2]: 245, juga dalam konteks pelipatgandaan siksaan (QS. Al-Ahzâb [33]: 30 dan 68).

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

MUDBIRÎN (مُدْبِرِيْنَ)

Kata *mudbirîn* adalah bentuk *ism fâ'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata *adbara – yudbiru – idbâran* (أَدْبَرَ – يُدْبِرُ – إِدْبَارًا), yang berasal dari kata dasar *dabara* (دَبَرَ). Kata *mudbirîn* merupakan bentuk jamak (ganda) dari *mudbir.* Kata ini ditemukan sebanyak delapan kali di dalam Al-Qur'an; dua kali dalam bentuk tunggal *mudbir* (مُدْبِر), dan enam kali dalam bentuk jamak *mudbirîn* (مُدْبِرِيْنَ)

Secara etimologis, kata *dabara* berarti belakang, lawan depan. Pengertian kata ini kemudian berkembang menjadi beberapa macam. Raghib Al-Ashfahani mencatatnya menjadi empat macam pengertian. **Pertama**, berarti 'lari', sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Anfal [8]: 15 yang melarang umat Islam lari kalau bertemu musuh orang kafir. **Kedua**, berarti 'berlalu', seperti terdapat di dalam ayat *wallaili idzâ adbara* (وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ = demi malam apabila telah berlalu). **Ketiga**, berarti 'meninggalkan'. Ini dapat dilihat umpamanya di dalam ungkapan *Dabara Fulân al-qaum* (دَبَرَ الْفُلَانُ الْقَوْمَ = Si Fulan meninggalkan suatu kaum). **Keempat**, berarti 'berpaling', seperti terdapat di dalam ayat *tsumma adbara wastakbara* (ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ = kemudian dia berpaling dan menyombongkan diri) di dalam Al-Qur'an QS. Al-Muddatstsir [74]: 23. Semua pengertian ini tidak keluar dari makna asalnya 'membelakangi'.

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas, maka kata *mudbirîn* (مُدْبِرِيْنَ) dipakai di dalam Al-Qur'an di dalam arti 'orang yang meninggalkan' dan 'orang yang membelakangi atau berpaling'. Di dalam konteks pertama, Al-Qur'an menjelaskan rencana Nabi Ibrahim untuk menghancurkan berhala kaumnya, setelah mereka pergi meninggalkan tempat berhala tersebut (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 57).

Di dalam konteks yang kedua, Al-Qur'an

Muddatstsir

menjelaskan bahwa orang yang membelakangi atau berpaling tersebut disebabkan karena takut atau menolak kebenaran yang disampaikan oleh rasul Allah kepada mereka. Di dalam pengertian pertama, Al-Qur'an menjelaskan bagaimana Nabi Musa lari ke belakang setelah melihat tongkat yang dilemparkannya berubah menjadi ular (QS. An-Naml [27]: 10, QS. Al-Qashash [28]: 31). Di dalam QS. At-Taubah [9]: 25, Al-Qur'an menjelaskan ketakutan umat Islam menghadapi tentara kafir pada perang Hunain, sehingga mereka lari ke belakang bercerai berai. Hal ini disebabkan oleh kesombongan mereka yang merasa kuat dengan jumlah besar dan menganggap enteng lawan. Namun, Allah akhirnya membantu umat Islam dengan menurunkan tentara-Nya yang terdiri dari malaikat. Di dalam ayat lain, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa pada Hari Kiamat, umat manusia lari ke belakang untuk menyelamatkan diri dari azab Allah.

Di dalam pengertian kedua (yaitu membelakangi atau berpaling), Al-Qur'an menyebutkan bahwa orang kafir (membelakangi, berpaling) itu sama dengan orang mati dan orang tuli, karena mereka tidak mau mendengar kebenaran dan berpaling membelakanginya (QS. Ar-Rûm [30]: 52). Pada ayat lain, Al-Qur'an menceritakan bagaimana umat Nabi Ibrahim berpaling membelakanginya setelah Nabi Ibrahim menyampaikan kebenaran dari Allah.

❖ *Muhammad Iqbal* ❖

MUDDATSTSIR (مُدَّثِّر)

Kata *muddatstsir* adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yang menempati urutan ke-74 di dalam *mushaf*. QS. Al-Muddatstsir [74] terdiri atas 56 ayat, termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*. Nama *Al-Muddatstsir* diambil dari kata *al-muddatstsir* yang terdapat pada ayat pertama surah itu.

Ada beberapa riwayat mengenai sejarah turunnya surah ini. Riwayat itu antara lain disebutkan di dalam hadits riwayat Bukhari dan Muslim yang berasal dari Jabir ra. yang menyampaikan apa yang disampaikan oleh Rasul, yaitu, "Ketika aku sedang berjalan, aku mendengar suara dari atas; maka, aku arahkan pandanganku ke langit. Tiba-tiba malaikat yang datang kepadaku di Gua Hira (kulihat) duduk di atas sebuah kursi di antara langit dan bumi. Maka, aku bertekuk lutut dan terjatuh ke tanah. Aku segera kembali kepada keluargaku (Khadijah) dan berkata, *"Zammilûnî zammilûnî* (زَمِّلُوْنِي زَمِّلُوْنِي)" maka, turunlah ayat-ayat, *"Yâ ayyuhal-muddatstsir* (يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ = Hai orang yang berselimut) sampai dengan *wa ar-rujza fahjur* (وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ = Dan perbuatan dosa [menyembah berhala] tinggalkanlah) (QS. Al-Muddatstsir [74]: 1–5).

Muddatstsir adalah *ism fâ'il* (اِسْم فَاعِل = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari *iddatsara* (اِدَّثَرَ). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *muddatstsir* berasal dari kata *mutadatstsir* (مُتَدَثِّر). Di situ *ta* di-*idghâm* (إِدْغَام= memasukkan satu huruf ke huruf lain)-kan jadi *dâl*. *Tadatstsara* (تَدَثَّرَ) menurut pengarang kitab *Al-Mu'jam Al-Wasîth* berarti seseorang yang memakai *ditsâr* (دِثَار) dan menutupi diri dengan itu (*labisad-ditsâr wa tagaththâ bih* = لَبِسَ الدِّثَارَ وتَغَطَّى بِهِ). Adapun *ditsâr* adalah sejenis kain yang diletakkan di atas baju yang dipakai untuk menghangatkan dan/atau dipakai sewaktu orang berbaring/tidur. Dengan kata lain, kata itu dapat diterjemahkan 'selimut'. Kata *muddatstsir* berarti 'orang yang berselimut'.

Bila kata 'orang yang berselimut' dikaitkan lebih jauh dengan sebab turunnya ayat, arti yang ditunjuk oleh peristiwa tersebut adalah 'orang yang diselimuti'. Pengertian ini didukung oleh suatu qiraat yang dinisbahkan kepada Ikrimah, yaitu (*Yâ ayyuhal-mudatstsar* = يَا أَيُّهَا الْمُدَثَّرُ), yang menyelimuti beliau adalah istrinya, Khadijah.

Muhammad Husain Ath-Thabathabai menafsirkan ayat ini dengan, *"Wahai orang yang berselimut dengan kain untuk tidur"*. Di dalam hal ini, Allah menghadapkan pembicaraan kepada Nabi Muhammad saw. sesuai dengan keadaannya waktu itu, untuk menghibur dan melambangkan rasa kasih sayang. Ath-Thabathabai juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *tadatstsur* (berselimut) di

dalam ayat ini adalah pakaian kenabian (*an-nubuwwah*) yang disamakan dengan pakaian dan perhiasan yang dipakai. Menurut pakar yang lain, maksudnya ialah saat-saat Nabi ber-*tahannuts* di Gua Hira' yang jauh dari penglihatan manusia. Maka, ayat ini seakan-akan berbicara dengan beliau sesuai dengan situasi waktu itu. Pendapat lain lagi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan 'berselimut' di sini ialah beristirahat dan bersenang-senang.

Ikrimah, sebagaimana yang dikutip Al-Qurthubi, berpendapat bahwa maksud *al-muddatstsir* ialah kenabian (*nubuwwah* = نُبُوَّة) dan beban kenabian. Allah memanggil kekasih-Nya sesuai dengan sifat dan keadaannya waktu itu, dan Tuhan tidak mengatakan *"Yâ Muhammad"* atau *"Yâ Fulân."* Ini dimaksud untuk menunjukkan sikap lunak, lembut, dan kasih sayang.

❖ *Hasan Zaini* ❖

MUDZAKKIR (مُذَكِّر)

Kata *mudzakkir* (مُذَكِّر) merupakan bentuk *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِلٍ = kata benda menunjukkan pelaku) dari kata: *dzakkara – yudzakkiru – tadzkîran – mudzakkir* (ذَكَّرَ – يُذَكِّرُ – تَذْكِيْرًا – مُذَكِّرٌ). Di dalam Al-Qur'an, kata *mudzakkir* (مُذَكِّر) disebut satu kali, yakni terdapat di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 21, dari 95 kali penyebutan bersama kata lain yang seasal dengan kata itu.

Secara bahasa, kata *mudzakkir* (مُذَكِّر) berarti 'pemberi peringatan' atau 'pemberi nasihat' (pelakunya), sedangkan isi peringatan atau nasihat yang diberikan itu disebut *adz-dzikrâ*, misalnya kitab suci Al-Qur'an. Surah peringatan disebut *mudzakkir* (مُذَكِّر) dan *dzikr Allâh* (ذِكْرُ اللهِ) berarti 'mengingat Allah'.

Secara terminologis, kata *mudzakkir* (مُذَكِّر) berarti 'seseorang yang diberi wewenang atau tugas untuk memberi peringatan atau nasihat kepada orang lain tentang suatu masalah, dengan tujuan orang yang dinasihati itu dapat memahami dan diharapkan bisa kembali kepada kebenaran'. Di dalam Al-Qur'an, pemberi wewenang itu adalah Allah swt., sedangkan yang diberi wewenang pertama kali adalah Rasul Allah (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 21) dan kemudian berlaku bagi orang lain, seperti *ulul-amr*.

Peringatan itu ada kalanya ditujukan a) kepada manusia yang telah melampaui batas (QS. Yâsîn [36]: 19); b) agar manusia tidak tertipu dengan kesesatan di dunia dan tidak celaka nantinya di akhirat (QS. Al-An'âm [6]: 70); c) untuk mengingatkan kita agar tidak lupa dari kebenaran yang pernah diterima (QS. Al-An'âm [6]: 44); d) sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, bersujud, bertasbih serta tidak sekali-kali menyombongkan diri (QS. As-Sajadah [32]: 15).

Ath-Thabathabai mengemukakan bahwa peringatan atau nasihat itu pada hakikatnya mengandung unsur manfaat. Jika tidak, maka tugas pemberi peringatan akan menjadi sia-sia. Manfaat itu akan lebih terasa lagi bagi orang yang punya kecenderungan kepada kebenaran atau *li man yakhsyâ* (لِمَنْ يَخْشَى) (QS. Al-A'lâ [87]: 8 - 11).

Ibnu Jarir Ath-Thabari, ketika menafsirkan kata *fa dzakkir* (فَذَكِّرْ) di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 21 di atas, menjelaskan bahwa Allah berkata kepada Nabi Muhammad saw.:, "Hai Muhammad! Berilah peringatan hamba-Ku dengan ayat-ayat-Ku dan berilah pelajaran dengan bukti kebenaran (hujjah)-Ku serta sampaikanlah kepada mereka risalah-Ku." Kata *innamâ anta mudzakkir* (إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ), bahwa Allah berkata, "Sesungguhnya Aku mengutusmu kepada mereka, ya Muhammad! sebagai *mudzakkir* untuk mengingatkan mereka kepada nikmat-Ku, memperkenalkan kepada mereka akan kewajiban-kewajiban mereka dan memberi mereka pelajaran." Nabi Muhammad hanya diberi wewenang oleh Allah sebagai pemberi peringatan, dan tidak diberi kuasa oleh Allah untuk memaksa mereka untuk beriman kepada Allah (*mushaithir/musallith* = مُصَيْطِرٌ/مُسَلِّطٌ) atau membawa mereka kepada yang diinginkan oleh Rasul Allah. Untuk beriman atau tidak, merupakan hak atau wewenang Allah swt. (QS. Ibrahim [14]: 4 dan QS. Al-Baqarah [2]: 213).

Agar peringatan atau nasihat yang diberikan oleh *mudzakkir* (مُذَكِّر) itu bemanfaat, Al-

Mufashshal

Qur'an selalu mengaitkannya dengan himbauan-himbauan lain untuk berkesadaran atas kekuasaan Allah. Pada QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 1-16, manusia diajak terlebih dahulu merenungkan kehidupan di akhirat nanti, sebagai bukti akan ada kehidupan abadi setelah kematian. Setelah itu, pada ayat 17-20 surah yang sama, manusia diajak kembali kepada kehidupan dunia dengan memerhatikan alam sekitarnya sebagai lahan kehidupan.

Ayat-ayat ini pada mulanya berkaitan dengan keadaan kehidupan bangsa Arab sebagai pedagang. Pertama sekali Allah menyuruh memerhatikan kendaraan (unta) sebagai alat angkutan (Ayat 17). Lalu, memerhatikan langit sebagai payung di malam hari dengan alat penerang bintang agar tidak tersesat (Ayat 18 dan QS. An-Nahl [16]: 16). Memerhatikan gunung sebagai tempat berteduh dan beristirahat dari perjalanan pada siang hari serta dari terik matahari (Ayat 19). Kemudian, memerhatikan bumi yang terhampar sebagai tempat berusaha (Ayat 20). Az-Zamakhsyari mengatakan bahwa tidak ada alasan lagi bagi manusia untuk mengingkari Allah sebagai khalik yang berkuasa membangkitkan manusia untuk menjalani kehidupan akhirat nanti. Agar manusia tidak ingkar, Nabi Muhammad saw. diberi wewenang oleh Allah sebagai *mudzakkir*. Manusia yang mengingkari peringatan disamakan oleh Allah dengan orang buta (*al-a'mâ* = الأَعْمَى), di dalam arti buta dari kebenaran (QS. Ar-Ra'd [13]: 19), sementara yang mematuhinya diumpamakan sebaliknya (QS. Al-Furqân [25]: 73).

Petunjuk bagi *mudzakkir* di dalam memberikan peringatan atau nasihat dijelaskan oleh Allah dengan tiga cara, yakni dengan hikmah (tegas), memberi contoh yang baik, dan mengajak berdialog (QS. An-Nahl [16]: 125). Ketiga cara di atas disesuaikan dengan keadaan orang yang diberi peringatan atau nasihat. ❖ *Yaswirman* ❖

MUFASHSHAL (مُفَصَّل)

Kata *mufashshal* (مُفَصَّل) berasal dari kata *fashala* (فَصَلَ) yang berakar pada huruf *fâ, shâd,* dan *lâm.* Menurut Ibnu Faris, kata *fashala* (فَصَلَ) berarti 'memisahkan sesuatu dari sesuatu yang lain', atau 'memutuskan'. Menurut Al-Ashfahani kata tersebut dapat bermakna: (1) *fashalal qaumu 'an makâni kadzâ* (فَصَلَ القَوْمُ عَنْ مَكَانِ كَذَا = kaum itu keluar dari tempat itu), seperti firman Allah QS. Al-Baqarah [2]: 249. Di dalam teks ini, dipahami bahwa Thalut telah keluar bersama dengan tentaranya, sehingga terjadilah pemisahan antara kedua kelompok (yang meninggalkan dan yang ditinggalkan) tersebut; [2] digunakan pula pada *al-af'âl* dan *al-aqwâl* (الأَفْعَالُ وَالأَقْوَالُ = perbuatan dan perkataan), seperti firman Allah di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 40. Maksudnya, hari diputuskannya kebenaran dan kebatilan, sehingga jelas terjadi pemisahan antara manusia yang hak dan yang batil secara hukum.

Kemudian, kata *fashala* (فَصَلَ) itu dijadikan *fi'l rubâ'î* (empat huruf), *fashshala, yufashshilu, tafshîlan* (فَصَّلَ،يُفَصِّلُ، تَفْصِيْلاً) berarti *bayyana* (بَيَّنَ = menerangkan, menjelaskan) kemudian dijadikan *mufashshal* (مُفَصَّل) *isim maf'ul* (objek penderita) yang maksudnya menjadikan sesuatu terpisahkan dari yang lain, sehingga tampak terperinci.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mufashshal* ditemukan dua kali, terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 114 dan QS. Al-A'râf [7]: 133. Ayat pertama berkaitan dengan sikap kaum musyrik yang berkepala batu dan sikap mereka terhadap kerasulan Nabi Muhammad saw. Di dalam ayat ini, kaum musyrik masih enggan menyatakan ketundukannya terhadap agama yang dibawa Rasulullah saw., walaupun diketahui bahwa agama yang dibawa Nabi adalah agama yang benar. Oleh karena itu, di akhir ayat ini Allah tetap memberikan ajakan agar mereka senantiasa tidak ragu-ragu menerimanya (Al-Qur'an).

Menurut Ahmad Musthafa Al-Maraghi bahwa kata *mufashshalan* (مُفَصَّلاً) itu dimaksudkan adalah terperincinya sesuatu secara jelas antara yang hak dan yang batil, halal dan haram, dan hukum-hukum lainnya. Menurut Abu Ali Al-Fadl bin Al-Hasan Ath-Thabarsi, yang dimaksudkan kata *mufashshalan* (مُفَصَّلاً) adalah

telah dijelaskannya secara terperinci semua yang dibutuhkan (manusia) di dalamnya (Al-Qur'an), seperti dikemukakannya secara terperinci antara kebenaran dan kebohongan di dalam agama. Demikian pula dikemukakan Ibnu Katsir bahwa kata tersebut diartikan *mubayyinan* (مُبَيِّنًا = menjelaskan). Artinya, semua persoalan-persoalan di dalam Al-Qur'an dibahas secara jelas, sehingga tidak ada lagi persoalan yang samar bagi manusia.

Jadi, pada prinsipnya ulama tafsir memaksudkan kata *mufashshal* (مُفَصَّل) di atas adalah terurainya semua persoalan manusia dengan jelas di dalam Al-Qur'an, sehingga tidak ada lagi alasan bagi manusia untuk tidak menerima ajaran yang dibawa oleh Rasul saw.

Kata *mufashshal* (مُفَصَّل) yang kedua terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 133. Ayat ini berbentuk jamak *muannats sâlim "mufashshalât* (مُفَصَّلَات)". Kata tersebut mengandung arti 'yang jelas'. Ayat ini menerangkan kisah yang terjadi pada umat Nabi Musa as. yang angkuh dan sombong. Mereka sekali-kali menolak ajakan Nabi Musa as. untuk beriman kepada Allah swt. Oleh karena itu, diturunkanlah azab kepada mereka. Akan tetapi, cobaan itu tampaknya tidak membuat mereka merasa diazab atau diberi peringatan, bahkan mereka tetap menyombongkan diri dan tetap tidak beriman kepada Allah. Padahal, dengan kejadian itu sudah seharusnya mereka sadar bahwa apa yang disampaikan oleh Nabi Musa as. adalah benar.

Ath-Thabarsi mengemukakan penafsiran *mufashshalât* (مُفَصَّلَات) dari: (1) Said bin Jubair bahwa yang dimaksudkan *mufashshalât* adalah mukjizat yang menjelaskan, petunjuknya yang terang; (2) Mujahid memaksudkannya terperinci, atau sebagian terpisah dari bagian yang lain. Jadi, kata tersebut yang dimaksud adalah petunjuk-petunjuk (mukjizat) yang diturunkan Allah kepada umat Nabi Musa as. yang disampaikan secara terperinci.

Lain halnya Ibnu Katsir, ia menafsirkan kata *mufashshalât* (dengan jelas) dikembalikan kepada ujian itu sendiri, yakni topan, belalang, kutu, katak, dan darah merupakan bukti yang jelas atas kebenaran kekuasaan Tuhan.

Kalau penafsiran pertama yang dipegangi, maka QS. Al-An'âm [6]: 114 dan QS. Al-A'râf [7]: 133 memunyai kesamaan pengertian dan penggunaan, yakni keduanya menegaskan kejelasan dan keterperincian ajaran-ajaran yang diturunkan Tuhan; akan tetapi, jika kita mengacu kepada penafsiran kedua, berarti QS. Al-An'âm [6]: 114 dan QS. Al-A'râf [7]: 133 diletakkan pada proporsi yang berbeda. Ayat pertama menegaskan salah satu sifat kesempurnaan Al-Kitab, sedangkan ayat kedua merupakan bukti nyata yang Allah turunkan berupa cobaan secara bertahap. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

MUFLIH (مُفْلِح)

Muflih (مُفْلِح) adalah *ism fâ'il* dari *aflaha – yuflihu – iflâhan* (أَفْلَحَ – يُفْلِحُ – إِفْلَاحًا). Di dalam berbagai bentuknya kata ini disebut 40 kali di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk *fi'l mâdhi, aflaha* (أَفْلَحَ) disebut empat kali, *fi'l mudhâri', tuflihu* (تُفْلِحُ), *tuflihûna* (تُفْلِحُوْنَ), *yuflihu* (يُفْلِحُ), *yuflihûna* (يُفْلِحُوْنَ) disebut 23 kali, dan *ism* yang kesemuanya berbentuk *ism fâ'il* (pelaku), *al-muflihûna* (اَلْمُفْلِحُوْنَ) dan *al-muflihîna* (اَلْمُفْلِحِيْنَ) disebut 13 kali.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *al-falâh* (اَلْفَلَاح) adalah *azh-zhafru wa idrâku bughyatin* (اَلظَّفْرُ وَإِدْرَاكُ بُغْيَةٍ = memperoleh apa yang dikehendaki). Kata ini seringkali diterjemahkan 'beruntung', 'berbahagia', 'memperoleh kemenangan', dan sejenisnya.

Lebih lanjut, Al-Ashfahani membagi kebahagiaan menjadi, kebahagiaan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi. Kebahagiaan duniawi adalah kebahagiaan yang membuat kehidupan dunia menjadi baik, bahagia, dan sejahtera, yaitu mencakup usia panjang, kekayaan, dan kemuliaan, sedangkan kebahagiaan ukhrawi mencakup empat hal, yaitu kekekalan (keabadian) tanpa kepunahan, kekayaan tanpa kemiskinan, kemuliaan tanpa kehinaan, dan pengetahuan tanpa kebodohan. Kebahagiaan ukhrawi inilah yang disebut kebahagiaan yang sesungguhnya sehingga dikatakan tiada kehidupan kecuali

kehidupan akhirat.

Perincian Al-Ashfahani yang membatasi makna *al-falâh* di atas tampaknya tidak sejalan dengan penggunaan Al-Qur'an. Di dalam QS. Thâhâ [20]: 64, misalnya, kata *aflaha* (أَفْلَحَ) disebutkan berkaitan dengan ucapan Firaun kepada para ahli sihirnya untuk bersatu menghadapi Musa as. dan menjanjikan nikmat dan hadiah yang besar jika mereka berhasil mengalahkan Musa di dalam suatu arena 'adu kekuatan ilmu yang disaksikan orang banyak (QS. Asy-Syu'arâ' [26]:7-42).

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 1, *aflaha* (أَفْلَحَ) disebutkan berkaitan dengan penegasan Allah swt. mengenai kebahagiaan orang-orang Mukmin, yaitu orang-orang khusuk di dalam shalat, menunaikan zakat, menjauhkan diri dari perbuatan sia-sia, tidak menggunakan alat kelaminnya kecuali secara sah, memenuhi amanat dan janji, serta memelihara waktu-waktu shalat.

Bentuk lain adalah *ism fâ'il, al-muflih* (اَلْمُفْلِح), terulang sebanyak 13 kali di dalam Al-Qur'an yang kesemuanya disebut di dalam bentuk jamak, *al-muflihûn* (اَلْمُفْلِحُوْنَ). Para ahli tafsir mengartikan kata *al-muflihûn* ini dengan "orang-orang yang selamat (terbebas) dari amarah dan azab Allah di akhirat kelak". Orang-orang yang memperoleh predikat *al-muflihûn* ini adalah yang berikut:

1. Orang-orang yang *muttaqîn*, yakni orang-orang yang beriman kepada yang gaib, menegakkan shalat, menafkahkan harta, serta beriman kepada kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya, serta meyakini adanya hari akhirat (QS. Al-Baqarah [2]: 1-5);
2. Umat yang menyeru kepada kebaikan, menyuruh yang makruf dan mencegah dari kemungkaran (QS. Âli 'Imrân [3]: 104);
3. Orang-orang yang timbangan amal kebaikannya lebih berat di akhirat kelak (QS. Al-A'râf [7]: 8 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 102);
4. Orang-orang yang mengikuti Rasul yang *ummi* (Muhammad saw.), menyuruh yang makruf dan mencegah yang mungkar, menghalalkan yang baik dan mengharamkan yang buruk, beriman kepada Muhammad saw., menolongnya, serta mengikuti petunjuk Al-Qur'an yang diturunkan kepadanya (QS. Al-A'râf [7]: 157);
5. Rasul dan orang-orang yang beriman bersamanya, yang berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah (QS. At-Taubah [9]: 88);
6. Orang-orang Mukmin yang jika diajak untuk mengikuti Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, mengatakan *sami'nâ wa atha'nâ* (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا =kami mendengar dan kami menaatinya) (QS. An-Nûr [24]: 51);
7. Orang-orang yang bertobat dan beriman serta mengerjakan amal saleh (QS. Al-Qashsash [28]: 67);
8. Orang-orang yang memberikan hak kerabat, fakir miskin, dan *ibnus sabîl* (QS. Ar-Rûm [30]: 38);
9. Orang-orang yang berbuat *ihsân*, yakni mereka yang mendirikan shalat, membayar zakat, dan meyakini adanya hari akhirat (QS. Luqmân [31]: 5);
10. Para *hizbullâh*, yakni mereka yang beriman kepada Allah dan hari akhir, yang memberikan nasihat kepada mereka yang menentang perintah Allah dan Rasul-Nya, meskipun dari kalangan bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, atau kerabat-kerabat mereka (QS. Al-Mujadalah [58]: 22); dan,
11. Orang-orang yang lebih mengutamakan orang lain meskipun diri mereka sendiri sangat membutuhkan (QS. Al-Hasyr [59]: 9 dan QS. At-Taghâbun [64]: 16).

Di sisi lain, ditemukan lima golongan orang yang secara tegas dinyatakan Al-Qur'an sebagai orang-orang yang tidak mungkin memperoleh keberuntungan. Kelima golongan orang tersebut adalah yang berikut:

1. Orang-orang yang lalim, yaitu orang-orang yang membuat-buat kedustaan terhadap Allah atau mendustakan ayat-ayat-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 21);
2. Orang-orang yang berbuat kriminal (QS. Yûnus [10]: 17);

Muftarâ

3. Para ahli sihir (QS. Yûnus [10]: 77);
4. Orang-orang kafir, yakni orang-orang yang menyembah Tuhan yang lain di samping Allah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 117); dan,
5. Orang-orang yang melakukan kebohongan dengan mengatasnamakan Allah (QS. Yûnus [10]: 69). ❖ *Salahuddin* ❖

MUFTARÂ (مُفْتَرَى).

Kata *muftarâ* berasal dari kata kerja dasar *farâ – yafrî – firyatan* (فَرَىٰ – يَفْرِىْ – فِرْيَةً). Menurut pengarang kamus *Mu'jam Maqâyisil-Lughah,* kata *farâ* (فَرَى) pada mulanya berarti 'memotong sesuatu kemudian menggantinya dengan yang lain yang mirip dengan yang dipotong semula'. Kemudian kata ini diartikan 'membuat kebohongan', karena orang yang berbohong sebenarnya telah memotong kebenaran dan menggantinya dengan kedustaan yang kelihatannya mirip dengan kebenaran semula. Oleh sebab itu kata *farâ* sering diikuti oleh kata *kadzib,* seperti *farâ kadziban* (فَرَىٰ كَذِبًا = membuat kebohongan). Kata *muftarâ* (مُفْتَرَى) berasal dari kata kerja yang berpola *ifti'âl* (اِفْتِعَال), yakni *iftarâ – yaftarî – iftirâ'an* (اِفْتَرَىٰ – يَفْتَرِىْ – اِفْتِرَاءً). Orang yang melakukan kebohongan (*ism al-fâ'il,* pelakunya) disebut *muftarî* (مُفْتَرٍى), bentuk jamaknya adalah *muftarûn* (مُفْتَرُوْنَ). Sesuatu yang dibuat-buat sebagai kebohongan disebut *muftarâ* (مُفْتَرًى = suatu kebohongan yang dibuat-buat). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, Al-Qur'an menggunakan kata yang berasal dari kata *farâ* untuk menunjukkan adanya kebohongan, perbuatan syirik (mempersekutukan Tuhan dengan yang lainnya), dan kezaliman.

Kata *muftarâ* (مُفْتَرًى) di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yakni pada QS. Al-Qashash [27]: 36 dan QS. Sabâ' [34]: 43, sedangkan kata *muftarayât* (مُفْتَرَيَات) disebut satu kali, yakni pada QS. Hûd [11]: 13.

Kata *muftarâ* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menunjukkan bahwa ayat-ayat Allah, baik ayat-ayat Al-Qur'an maupun tanda-tanda kekuasaan Allah lainnya di dunia ini (ayat kauniyah), seperti mukjizat para Nabi, semuanya itu dianggap oleh orang-orang kafir sebagai suatu kebohongan yang dibuat-buat. Misalnya, ketika Nabi Musa as. datang menghadap Firaun memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan Allah berupa mukjizatnya yang dapat mengubah tongkat menjadi ular, tetapi Firaun menganggap hal itu sebagai sihir yang dibuat-buat saja *sihrun muftarâ* (سِحْرٌ مُفْتَرًى). Walaupun hati nurani Firaun mengakui kebenaran mukjizat Nabi Musa itu, tetapi kemegahan dan kekuasaannya membuatnya sombong sehingga mengingkari kebenaran tersebut. Firaun pun berargumentasi bahwa ajaran yang dibawa Musa untuk menyembah Tuhan Allah yang Maha Esa, tidak pernah didengarnya dari nenek moyangnya terdahulu, bahkan para umat terdahulu justru mempersekutukan Tuhan (QS. Al-Qashash [27]: 36).

Ketika ayat-ayat Al-Qur'an dibacakan di hadapan orang-orang kafir Quraisy, mereka menuduh Nabi Muhammad saw. sebagai orang yang ingin menghalangi mereka mengikuti agama nenek moyang mereka. Ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri dianggap sebagai suatu kebohongan yang dibuat-buat, *'ifkun muftarâ* (إِفْكٌ مُفْتَرًى) (QS. Sabâ' [34]: 43). Nabi Muhammad sendiri dituduh sebagai orang yang membuat-buat kebohongan. Karena itu Allah swt. memerintahkan Nabi-Nya untuk menantang agar mereka menyusun sepuluh surah saja yang dibuat yang seperti Al-Qur'an di dalam hal keindahan bahasanya, keteraturan redaksi, dan kedalaman maknanya. Untuk menyusun sepuluh surah itu mereka diperbolehkan meminta bantuan para ahli bahasa yang mereka kagumi untuk membuktikan kebenaran tuduhan tersebut (QS. Hûd [11]: 13). Di dalam kenyataannya sampai saat ini tak seorang pun yang mampu menyusun kitab yang seperti Al-Qur'an, jangankan sepuluh surah, satu surah saja tak ada pakar yang mampu membuatnya (QS. Al-Baqarah [2]: 23). Hal ini semua menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu benar-benar ciptaan Allah yang memiliki kemampuan jauh berbeda dengan kemampuan manusia sebagai makhlukNya.

Muhaimin, Al-

Kata-kata lain yang berasal dari akar kata *farâ* (فَرَى), selain digunakan untuk menunjukkan bahwa ayat-ayat Allah (seperti pengertian tersebut di atas), dianggap sebagai suatu kebohongan yang dibuat-buat, kata tersebut juga digunakan untuk menunjukkan bahwa segala sesuatu selain Allah yang dianggap sebagai tuhan oleh orang-orang musyrik merupakan suatu kebohongan yang dibuat-buat. Misalnya, umat Nabi Musa as. yang mengambil anak sapi jantan, *al-'ijl* (العِجْل) sebagai tuhan yang disembahnya mendapat kutukan dari Allah dan kehinaan di dunia. Karena mereka telah membuat kebohongan terhadap Allah (QS. Al-A'râf [7]: 152). Demikian pula halnya Nabi Hud as. memandang kaumnya, kaum Ad sebagai orang-orang yang telah membuat kebohongan terhadap Allah, karena mereka mempertuhankan benda, bukan bertuhan kepada Allah (QS. Hûd [11]: 50).

❖ *Muchlis Bahar* ❖

MUHAIMIN, AL- (الْمُهَيْمِن)

Kata *al-muhaimin* (اَلْمُهَيْمِن) diperselisihkan maknanya oleh para ulama. Ada yang berpendapat bahwa kata ini sama dengan kata *al-mu'min* (اَلْمُؤْمِن), karena asal kata *al-muhaimin,* menurut mereka adalah *al-mu'âmin.* Huruf "a" (baca hamzah) yang kedua diganti dengan huruf "ya" sehingga menjadi *mu'aimin.* Selanjutnya huruf "a" (hamzah) yang pertama diubah menjadi *ha'* sehingga menjadi *Muhaimin.* Jika pendapat ini diterima, maka makna kata ini sama dengan makna *mu'min* (rujuklah ke sana!).

Ada juga yang berpendapat bahwa kata ini terambil dari *haimana-yuhaiminu,* yang artinya antara lain: *memelihara, menjaga, mengawasi,* dan *menjadi saksi terhadap sesuatu serta memeliharanya.*

Kata ini ditemukan dua kali dalam Al-Qur'an, sekali menunjuk kepada sifat Allah pada QS. al--Hasyr [59]: 23 dan kali kedua menunjuk kepada sifat Al-Qur'an, yakni pada QS. al-Mâ'idah [4]: 48.

Al-Qur'an adalah *Muhaimin* terhadap kitab-kitab yang lalu, karena ia menjadi saksi kebenaran kandungan kitab-kitab yang lalu, jika apa yang terdapat di sana sejalan dengan yang tercantum dalam Al-Qur'an, demikian juga sebaliknya ia menjadi saksi bagi kesalahannya bila bertentangan dengan kandungan Al-Qur'an. Dengan kesaksian itu Al-Qur'an pun berfungsi sebagai pemelihara.

Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa kata *al-Muhaimin* yang menjadi salah satu *Asmâ' al-Husnâ* itu bermakna: "Allah yang menangani/mengawasi urusan makhkluk-Nya dari sisi amal perbuatan mereka, rezeki, dan ajal mereka. Penanganan ini adalah dengan pengetahuan, penguasaan, dan pemeliharaan-Nya, karena semua yang menguasai hakikat sesuatu, bertanggung jawab, dan memeliharanya, adalah *Muhaimin.* Pengawasan merujuk kepada pengetahuan, penguasaan kepada kudrat, dan pemeliharaan kepada akal. Karena itu siapa yang memiliki ketiga unsur di atas, maka dia adalah *Muhaimin.* Dan tentu saja tidak ada yang dapat menghimpun ketiganya secara sempurna kecuali Allah swt."

Al-Biqa'i dalam tafsirnya memberikan penjelasan yang sangat tepat lagi indah tentang makna kata ini, serta penempatannya sebagai *Asmâ' al-Husnâ* sesudah *as-Salâm* (اَلسَّلاَم) dan *al-Mu'min.* Pakar tafsir kelahiran lembah Biqa' di Syiria/Libanon itu (1406-1480 M) itu menulis antara lain bahwa untuk terpenuhinya rasa damai dan aman yang dikandung oleh kata *as-Salâm* dan *al-Mu'min,* tentu diperlukan pengetahuan yang sangat dalam menyangkut hal-hal yang bersifat tersembunyi, karena itu kedua kata tersebut disusul dengan sifat-Nya *al-Muhaimin.* Karena sifat ini bermakna kesaksian yang dilandasi oleh pengetahuan menyeluruh tentang detail, serta pandangan yang mencakup keseluruhan dari yang lahir maupun yang batin, maka tidak satu pun yang tersembunyi bagi-Nya, apalagi yang lahir dalam kenyataan.

Karena sedemikian luas makna kata ini, maka hampir-hampir saja dikatakan bahwa sifat demikian tidak dapat disandangkan kepada makhluk–kecuali dengan toleransi dalam penggunaannya–karena makhluk tidak

dapat menyaksikan kecuali yang lahir saja, tidak batin. Dan karena itu pula banyak pakar bahasa Arab tidak menjangkau maknanya, disebabkan karena kandungan maknanya mengharuskan pengkhususannya kepada Tuhan, sebab sungguh jelas bahwa tiada yang bersifat *muhaimin* dalam arti menyaksikan sesuatu seperti yang dijelaskan di atas disertai dengan amanah kepercayaan penuh serta pemeliharaan dan penanganan yang sempurna kecuali Allah, sehingga hanya Dia pula yang menangani segala sesuatu menyangkut segala yang berkaitan dengan sesuatu itu, baik berupa rezeki, amal perbuatan, dan ajal. Demikian, kurang lebih pendapat Al-Biqa'i.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUHAMMAD (مُحَمَّد)

Kata *muhammad* (مُحَمَّد), dari aspek semantik, berasal dari akar kata *hâ', mîm,* dan *dâl* (حَاء ـ مِيْم ـ دَال). Bentuk *mashdar* (verbal noun) dari akar kata ini adalah *hamd* (حَمْد), yang memiliki makna 'pujian', antonim dari kata *adz-dzamm* (الذَّم), 'cercaan'. Ucapan *tahmîd* (تَحْمِيْد) yang merupakan akronim dari frasa *Al-hamdulillah* (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ) berarti 'segala puji bagi Allah dengan segala keutamaan' (*ats-tsanâ'u 'alaihi bil-fadhîlah/* اَلثَّنَاءُ عَلَيْهِ بِالْفَضِيْلَةِ). Di antara *Asmâullâh Al-Husnâ* adalah *al-hamîd* (اَلْحَمِيْد) — dengan wazan (timbangan) *fa'îl* (فَعِيْل) tetapi dengan maksud *maf'ûl* (مَفْعُوْل = objek penderita)— yang bermakna *mahmûd* (مَحْمُوْد), 'yang dipuji'. Orang yang melakukan pujian disebut *hâmid* (حَامِد), dan di antara bentuk superlatifnya adalah *hammâd* (حَمَّاد). Adapun kata muhammad itu sendiri — secara leksikal— memiliki arti 'orang yang banyak memiliki sifat-sifat terpuji', *alladzî katsurah khishâluhu al-mahmûdah* (اَلَّذِيْ كَثُرَتْ خِصَالُهُ الْمَحْمُوْدَة).

Dalam bahasa Arab, kata yang mengandung makna 'pujian' —selain kata *hamd* — adalah *madh* (مَدْح) dan *syukr* (شُكْر). Tetapi, menurut Al-Ashfahani dalam *al-Mufradât* dan Ibnu Manzhur dalam *Lisânul 'Arab*, pujian dengan kata *hamd* lebih khusus pengertiannya dari kata *madh* dan lebih umum dari kata *syukr*, *'al-hamdu akhashshu minal-madhi wa a'ammu minasy-syukr'* (اَلْحَمْدُ أَخَصُّ مِنَ الْمَدْحِ وَأَعَمُّ مِنَ الشُّكْرِ). Pujian dengan *hamd* lebih khusus dari *madh*, karena *hamd* hanya khusus untuk memuji sesuatu yang lahir dari hasil usaha (seperti kedermawanan, keluasan ilmu, dsb.), sementara *madh* mencakup juga pujian atas sesuatu yang lahir tanpa hasil usaha (seperti ketampanan wajah, fostur tubuh ideal, dsb). Di sisi lain, memuji dengan *hamd* lebih umum ketimbang memuji dengan *syukr*, karena *syukr* digunakan hanya untuk memuji dan berterimakasih setelah adanya suatu pemberian, sementara *hamd* adalah pujian yang lahir semata-mata karena sifat-sifat terpuji yang dimiliki seseorang, terlepas dari ada atau tidaknya suatu pemberian darinya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa 'setiap *hamd* adalah *madh*, dan tidak sebaliknya', *kullu hamdin madhun wa laisa kullu madhin hamdan* (كُلُّ حَمْدٍ مَدْحٌ وَلَيْسَ كُلُّ مَدْحٍ حَمْدًا); sebagaimana dapat ditarik kesimpulan bahwa 'setiap *syukr* adalah *hamd*, dan tidak sebaliknya', *kullu syukrin hamdun wa laisa kullu hamdin syukran* (كُلُّ شُكْرٍ حَمْدٌ وَلَيْسَ كُلُّ حَمْدٍ شُكْرًا).

Di dalam Al-Qur'an, kata *muhammad* —yang secara leksikal berarti 'orang yang banyak memiliki sifat-sifat terpuji'— itu disebut sebanyak 4 (empat) kali, di dalam empat surah, yaitu; QS. Âli 'Imrân [3]: 144, QS. Al-Ahzâb [33]: 40, QS. Muhammad [47]: 2 dan QS. Al-Fath [47]: 29. Penggunaan kata *muhammad* di dalam Al-Qur'an tertuju kepada *ism 'alam* (nama/*proper name*) bagi nabi terakhir yang memiliki sifat-sifat terpuji lagi mulia, Muhammad saw. Nama lain yang terdapat dalam Al-Qur'an untuk menunjuki Nabi Muhammad saw. adalah kata *ahmad* (أَحْمَد), yang memang berasal dari akar kata yang sama dengan kata *muhammad*, dan disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6.

Adapun sebab turunnya ayat 144, QS. Âli 'Imrân [3], adalah bahwa pada saat tersebar isu terbunuhnya Nabi Muhammad saw. yang dilontarkan orang-orang munafik pada perang Uhud, sebagian orang Islam ada yang berniat hendak keluar dari Islam (murtad). Allah

Muhammad

mengecam hal itu dan berfirman, *"Muhammad hanyalah seorang rasul, sama seperti rasul-rasul yang telah wafat sebelumnya. Ia sendiri akan wafat sebagaimana para rasul sebelumnya. Karenanya, apabila Muhammad wafat, apakah kalian menjadi berbalik kepada kekufuran?"* Kemudian Allah swt —melalui ayat ini— mengatakan bahwa barangsiapa yang kembali kepada kekufuran setelah menyatakan keimanan, hal itu tidak merugikan Allah sedikit pun, bahkan akan merugikan diri mereka sendiri dan terancam dengan siksaan. Sebaliknya, Allah swt. akan selalu memberi pahala kepada mereka yang tetap teguh dalam keislaman dan bersyukur atas nikmat-nikmat-Nya.

Para sejarawan Muslim mencatat — sebagaimana dipaparkan Al-Qurthubi berdasarkan riwayat Bukhari dan Ibnu Majah— bahwa, pada saat Nabi Muhammad saw. benar-benar wafat, seorang shahabat agung, Abu Bakar ra., menunjukkan kekuatan imannya. Tatkala banyak orang merasa galau dan *shock* mendengar wafatnya Rasulullah saw., Abu Bakar ra. tampil ke atas mimbar dan berkata, "Barangsiapa menyembah Allah, maka sesungguhnya Allah Mahahidup dan tidak pernah wafat. Barangsiapa yang menyembah Muhammad, sungguh Muhammad telah wafat". Kemudian Abu Bakar membacakan ayat ini, *"Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)?"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 144). Khutbah singkat Abu Bakar itu menjadi pelipur kegelisahan para shahabat, sampai-sampai dari sudut masjid, Umar bin Khaththab ra. berkata, *"Falaka'annanî lam aqra'hâ illâ yaumaidzin!"* (Sungguh, seakan-akan aku benar-benar baru membaca ayat tersebut pada hari ini!).

Adapun di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 40 — ayat lain yang juga mengandung kata *muhammad* — tersimpul suatu ajaran tentang status anak-angkat dan posisi Nabi Muhammad saw. sebagai rasul terakhir yang diutus Allah kepada umat manusia. Dalam ayat ini, Allah menyatakan bahwa Muhammad saw. bukanlah bapak dari lelaki mana pun yang hidup pada zaman Nabi, termasuk Zaid bin Haritsah, anak angkat beliau, sehingga beliau boleh menikahi Zainab binti Jahsy yang telah diceraikan oleh Zaid bin Haritsah sebagaimana disinggung pada ayat 37 pada surah yang sama. Menurut Al-Qurthubi, ayat ini tidak bertentangan dengan keberadaan putera-putera beliau, Ibrahim, Al-Qasim, Ath-Thayyib, dan Al-Muthahhar; karena mereka wafat sebelum tumbuh dewasa. Adapun cucu beliau, Hasan dan Husain, pada saat itu masih kanak-kanak dan tidak bisa disebut sebagai lelaki dewasa yang hidup sezaman dengan Nabi. Jika demikian, untuk memelihara keagungan dan kemuliaan Nabi Muhammad saw., beliau lebih pantas menjadi bapak umatnya, sehingga istri-istri beliau menjadi haram untuk dinikahi sepeninggal beliau karena telah menjadi *'ummahâtul mu'minîn'* (para ibu kaum Mukmin). Keistimewaan ini Nabi saw. miliki, karena beliau adalah manusia paripurna yang menjadi utusan Allah dan penutup para nabi.

Di dalam QS. Muhammad [47]: 2, Allah menyatakan bahwa orang-orang yang beriman dan melakukan amal saleh, baik dengan membantu menyiapkan tempat tinggal dan berbagi harta benda seperti yang dilakukan oleh kaum Anshar terhadap saudara seiman mereka dari kalangan Muhajirin, maupun dengan cara meninggalkan tanah kelahiran mereka (Mekah) untuk berhijrah di jalan Allah sebagaimana dilakukan oleh kaum Muhajirin, ataupun amal-amal yang diridhai Allah secara umum, bila kesemua amal-amal saleh itu dilakukan dengan meyakini kebenaran risalah Muhammad saw., maka dosa-dosa mereka akan diampuni dan keadaan mereka akan menjadi baik, di dunia maupun di akhirat. Penting untuk dicatat bahwa kata *muhammad* dalam ayat ini diambil menjadi salah satu nama surah dalam Al-Qur'an, yang menurut mayoritas ulama termasuk di antara surah-surah yang turun pada periode Madinah/setelah hijrah (*madaniyyah*). Surah ini berada pada urutan ke 47 pada susunan *mushhaf* dan terdiri dari 38 ayat.

Muhammad

Ayat keempat dan terakhir yang menyebut kata *muhammad* secara eksplisit adalah ayat 29 dalam QS. Al-Fath [47]. Dalam ayat ini, Allah swt. menegaskan bahwa Muhammad saw. adalah benar-benar utusan-Nya. Ia hidup bersama para shahabatnya yang bersikap tegas terhadap orang-orang kafir, tetapi saling asih terhadap sesama mereka. Mereka selalu rukuk dan sujud mencari perkenan dan ridha Allah, dan tanda kekhusukan mereka terpancar dari raut wajah mereka yang membekas dari shalat yang sering mereka lakukan. Ciri-ciri mereka ini sebenarnya sudah termaktub di dalam Taurât. Di dalam Injil, ciri-ciri mereka diibaratkan sebagai tanaman yang mengeluarkan tunasnya. Tunas tersebut menyebabkan tanaman menjadi kuat, lalu tanaman itu menjadi besar, tegak dan kokoh di atas akarnya. Tanaman seperti itu tentu menyenangkan hati para penanamnya. Demikian halnya dengan orang-orang Mukmin. Dengan kekuatan mereka, Allah akan membuat orang-orang kafir menjadi kesal dan jengkel. Dan Allah telah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh ampunan yang menghapus dosa-dosa mereka, serta pahala yang berlipat ganda.

Kemudian, satu ayat yang menyebut nama Nabi Muhammad saw. dengan sebutan *ahmad*, kita dapati dalam firman Allah swt. di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6: "*Dan (ingatlah) ketika 'Îsâ ibnu Maryam berkata, "Hai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi kabar gembira dengan (datangnya) seorang rasul yang akan datang sesudahku, yang namanya Ahmad (Muhammad)." Maka tatkala rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata, "Ini adalah sihir yang nyata."*

Ayat ini menginformasikan bahwa Nabi Muhammad saw., sebagai Nabi terakhir, pada hakikatnya telah diketahui dan dikenal oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani. Hal ini antara lain disebabkan mereka mendapatkan namanya tertulis di dalam Taurat dan Injil (QS. Al-A'raf [7]: 157), sehingga di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 146 dinyatakan bahwa mereka itu mengenal Muhammad saw. sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka. Kecuali itu, melalui QS. Ash-Shaff [61]: 6 yang dikutip di atas, Allah hendak memberitahukan dan menguatkan hati Nabi Muhammad saw. bahwa tantangan kaumnya atas risalah yang disampaikannya tidak lebih berat ketimbang tantangan yang dihadapi oleh nabi-nabi sebelumnya. Oleh karenanya, Nabi Muhammad saw. menyadari hal itu yang tergambar dalam sabda beliau, "*Semoga Allah merahmati Musa as. Dia telah diganggu melebihi gangguan yang kualami ini, dan dia bersabar (maka aku lebih wajar bersabar daripada Musa as).*"

Menurut Thahir bin Asyur dalam *at-Tahrîr wat-Tanwîr*, yang dimaksud dengan frasa '*yang namanya Ahmad* (اسْمُهُ أَحْمَد)' dalam QS. Ash-Shaff [61]: 6 di atas tidak lain adalah Nabi Muhammad saw., karena penyebutan kata 'nama' —*ism* (اِسْم)— dalam bahasa Arab dapat diposisikan pada tiga tempat:

(1) Nama (اِسْم) dalam arti 'yang dinamai' (مُسَمًّى). Ini berarti bahwa 'yang dinamai' itu —Muhammad saw. (yang secara leksikal berarti 'orang yang banyak memiliki sifat-sifat terpuji')— adalah orang yang paling terpuji, *ahmad*, karena sifat-sifat mulia yang dimilikinya, baik secara psikis, fisik, moral, klan, dan keturunan, dsb. Boleh jadi juga, kata *ahmad* pada ayat di atas berarti bahwa risalah dan syariat 'orang yang dinamai' itu—yakni Muhammad saw.— adalah *ahmad*, yakni lebih sempurna dan lebih terpuji ketimbang risalah dan syariat Nabi Isa as. Pengertian seperti ini tersirat antara lain dalam Perjanjian Baru, Injil Yohanes: 14: "*Aku akan meminta kepada Bapa, dan Ia akan memberikan kepadamu seorang* ***Penolong*** *yang lain,* ***supaya ia menyertai kamu selama-lamanya****, yaitu Roh Kebenaran...*", kemudian dilanjutkan: "*...Tetapi* ***Penghibur****, yaitu Roh Kudus, yang akan diutus Bapa dalam namaku, dialah* ***yang akan mengajarkan segala sesuatu kepadamu*** *dan akan mengingatkan kamu akan semua yang telah Kukatakan kepadamu.*"

Dalam pandangan Ibnu Asyur, apa yang terbaca dalam Injil Yohanes di atas, paling tidak mengisyaratkan dua hal: (a) memperkuat firman Allah swt. akan kebenaran berita gembira Nabi Isa as. tentang akan datangnya Nabi Penutup yang memiliki sifat terpuji, Muhammad saw, yang disebut di dalam Injil Yohanes dengan kata *'Penolong'* dan *'Penghibur'* (dalam Injil berbahasa Arab ditulis *Fâriqlîth* [فَارِقْلِيط] yang berasal dari bahasa Romawi dengan arti *al-mudâfi'* [الْمُدَافِع = 'penolong'] atau *al-muslî* [الْمُسْلِي = 'penghibur']); (b) Risalah yang dibawa oleh Muhammad saw. lebih sempurna dan terpuji , karena Injil Yohanes mengisyaratkan bahwa risalah *'Penolong'* dan *'Penghibur'* tersebut akan *"menyertai kamu selama-lamanya"*, yakni bersifat kekal sampai akhir zaman, dan *"akan mengajarkan segala sesuatu kepadamu"*, yakni ajaran dan risalah (Islam) tersebut bersifat universal dan komprehensif.

(2) Nama (اِسْم) dalam arti 'sebutan' (ذِكْر) atau 'julukan yang baik' (سُمْعَة). Secara demikian, maka Muhammad saw. adalah seorang nabi yang memiliki sebutan atau julukan yang *ahmad*, yakni 'sangat terpuji'. Dalam hal ini, Nabi Muhammad saw. bersabda, 'Aku adalah pembawa bendera pujian pada Hari Kiamat' (أَنَا حَامِلُ لِوَاءِ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ), dan Allah swt memberikannya 'posisi yang terpuji', *'maqâman mahmûdâ'* (مَقَامًا مَحْمُوْدًا).

(3) Nama (اِسْم) dalam arti *'alam* (عَلَم/*proper name*) yang, dengan nama itu, terbedakan antara seseorang dengan yang lain. Dalam hal ini, kata *muhammad* adalah bentuk *ism maf'ûl* (objek penderita) dari kata *hammada-yuhammidu-muhammad* (حَمَّدَ – يُحَمِّدُ – مُحَمَّد) yang bermakna 'banyak dipuji'; sebagaimana halnya kata *mumaddah* (مُمَدَّح) terambil dari kata *maddaha-yumaddihu-mumaddah* (مَدَّحَ – يُمَدِّحُ – مُمَدَّح) jika *madh* (pujian) itu disebut berulangkali. Dengan demikian, kata *muhammad* memunyai arti 'orang yang terpuji dengan pujian yang banyak' dan disimbolkan dengan kata *ahmad* - فَاسْمُ مُحَمَّدٍ يُفِيْدُ مَعْنَى : الْمَحْمُوْدِ حَمْدًا كَثِيْرًا وَرُمِزَ إِلَيْهِ.

Analisis Thahir bin Asyur mengenai kata *ahmad* sebagai salah satu nama Nabi Muhammad saw. sebenarnya telah dinyatakan sendiri oleh Nabi saw. sebagaimana terdapat dalam *al-Muwaththa'* dan *Shahih* Bukhari dan Muslim: *"Aku memiliki lima nama; aku adalah* Muhammad, *aku adalah* Ahmad, *aku adalah* al-Mâhî (الْمَاحِيْ) *yang dengannya Allah menghapus kekufuran, aku adalah* al-Hâsyir (الْحَاشِر) *yang dikumpulkannya manusia di bawah kakiku, dan aku adalah* al-'Âqib (الْعَاقِب)."

Masih menurut Ibnu Asyur, kelima nama Nabi Muhammad saw. yang secara jelas terbaca dari hadits di atas sebenarnya mencakup nama dalam arti *ism 'alam* (*proper name*) maupun nama dalam arti 'julukan' atau 'sebutan' atas sifat-sifat khusus dan istimewa yang dimiliki Nabi Muhammad saw. Dalam kaitan dengan nama-nama Nabi Muhammad saw ini, sebenarnya masih banyak nama-nama lain dalam arti 'sebutan' atau 'julukan'. Bahkan mengutip dari Abu Bakar bin Al-Arabi, Muhammad bin Yûsuf Ash-Shâlihî (w. 942 H.) dalam *Subulul Hudâ war-Rasyâd fi Sîrah Khairil 'Ibâd*, mensinyalir tidak kurang dari 500 nama-nama Nabi Muhammad saw., yang kebanyakannya —menurut Ash-Shalihi— berdasarkan pada riwayat yang lemah.

Adapun di antara nama-nama Nabi Muhammad saw. yang dianggap memiliki landasan yang relatif dapat dipertanggung-jawabkan dan cukup masyhur —selain kelima nama yang disinggung di atas— adalah: *al-'Atqâ* (الأَتْقَى = 'yang paling bertakwa'), *al-Ajwad* (الأَجْوَد = 'yang paling dermawan'), *Ahîd* (أَحِيْد = 'yang mengelakkan dari api neraka'), *al-Amîn* (الأَمِيْن = 'yang terpercaya'), *al-Ummî* (الأُمِّي = 'yang tak pandai membaca dan menulis'), *al-Burhân* (الْبُرْهَان = 'sang hujjah kebenaran'), *at-Tadzkirah* (التَّذْكِرَة = 'sang pengingat') *Habîbullâh* (حَبِيْبُ اللهِ = 'sang kekasih Allah'), *al-Harîsh* (الْحَرِيص ='yang sangat menginginkan kebaikan'), *Khâtamun Nabiyyîn* (خَاتَمُ النَّبِيِّيْن = 'penutup para nabi'), *Khairul Bariyyah* (خَيْرُ الْبَرِيَّة = 'makhluk terbaik'), *al-Musyaffa'* (الْمُشَفَّع = 'yang diberi syafa'at'), *ash-Shâdiq* (الصَّادِق = 'yang jujur'), *ath-Thâhir* (الطَّاهِر =

'yang suci'), *Thâhâ* (طٰهٰ), *al-Muballigh* (الْمُبَلِّغ = "sang penyampai risalah'), *al-Mujtabâ* (الْمُجْتَبَى = 'yang terpilih'), *al-Muddatstsir* (الْمُدَّثِّر = 'yang berselimut'), *al-Mushthafâ* (الْمُصْطَفَى = 'yang terpilih'), *al-Mushlih* (الْمُصْلِح = 'sang reformis'), *al-Ma'shûm* (الْمَعْصُوْم = 'yang terpelihara dari dosa'), *al-Mu'allim* (الْمُعَلِّم = 'sang guru'), *al-Muqaffi* (الْمُقَفِّي = 'sang panutan'), *al-Basyîr* (الْبَشِيْر = 'sang pemberi kabar gembira'), *an-Nadzîr* (النَّذِيْر = 'sang penyampai peringatan'), *al-Munîr* (الْمُنِيْر = 'sang pemberi pencerahan'), *al-Hudâ* (الْهُدَى = 'sang pemberi petunjuk') *yâsîn* (يٰسِيْن), dan lain sebagainya. Selain itu, Nabi Muhammad saw. juga memiliki beberapa *kunyah* (كُنْيَة = nama khas bangsa Arab yang didahului oleh kata *abû* [أَبُو = 'bapak dari']), antara lain: *Abul-Qâsim* (أَبُو الْقَاسِم) dan *Abul-Mu'minîn* (أَبُو الْمُؤْمِنِيْن).

Satu hal yang perlu dicatat adalah, di dalam Al-Qur'an —selain penyebutan secara eksplisit nama Nabi Muhammad saw.— terdapat cukup banyak ayat-ayat yang membicarakan tentang peri kehidupan beliau dengan tanpa menyebutkan nama beliau secara langsung dan hanya menggunakan kata ganti *'dhamîr'* (ضَمِيْر). Dalam *Wawasan Al-Qur'an*, M. Quraish Shihab menguraikan sekelumit peri kehidupan Rasulullah saw berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an dan membaginya menjadi beberapa fase:

Pada fase prakelahiran, misalnya, Muhammad saw. dinyatakan di dalam Al-Qur'an sebagai nabi yang mendapatkan janji pembelaan dari para nabi, bahkan jauh sebelum kelahirannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 81) dan nama serta sosok Nabi saw. telah dikenal oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani karena telah tertulis di dalam Taurat dan Injil (QS. Al-A'râf [7]: 157 dan Al-Baqarah [2]: 146). Pada fase prakenabian, di antaranya dinyatakan bahwa Muhammad saw. terlahir sebagai yatim, beliau hidup dalam keresahan melihat sikap masyarakatnya, kemudian Allah memberi petunjuk dan mengangkatnya menjadi Nabi (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 6–8). Terkait dengan fase ini, Al-Qur'an juga menyatakan tentang peristiwa 'pembedahan dada' Nabi (QS. Alam Nasyrah [94]: 1) dan kondisi Nabi yang tidak dapat membaca dan menulis (*ummiy*) untuk menghindari keraguan atas kemurnian Al-Qur'an (QS. Al-'Ankabût [29]: 48, QS. Al-A'râf [7]: 157-158, dan QS. Al-Jumu'ah [62]: 2).

Pada fase kenabian, Al-Qur'an antara lain menyatakan bahwa pada mulanya Nabi Muhammad — saat menerima wahyu pertama— bersikap 'ragu' dan 'gelisah' sebagaimana tersirat di dalam QS. Yûnus [10]: 94, tetapi Allah tidak meninggalkan dirinya (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 1-3), dan menyatakan bahwa kenabiannya itu bukanlah hal yang baru bagi umat manusia (QS. Al-Ahqâf [46]: 9). Namun demikian, kenabian Muhammad saw. berbeda dengan kenabian para nabi sebelumnya karena bersifat kekal dan universal (QS. Al-A'râf [7]: 158).

Mengenai akhlak dan fungsi kenabian Muhammad saw., Al-Qur'an menyatakan bahwa ia memiliki akhlak yang sangat mulia (QS. Al-Qalam [68]: 4), sangat menginginkan kebaikan dan amat tinggi welas-asihnya (QS. At-Taubah [9]: 128). Maka atas dasar budi pekerti yang sangat luhur itu, Allah menjadikan beliau sebagai rahmat bagi alam semesta dan teladan yang baik bagi umat manusia (QS. Al-Ahzâb [33]: 21). Betapa tidak? Muhammad saw. — sebagaimana disimpulkan dalam bait penyair Al-Bushîri— adalah, *"Batas pengetahuan tentang beliau, hanya bahwa beliau adalah seorang manusia; dan bahwa beliau adalah sebaik-baik ciptaan Allah seluruhnya"*. ❖ *Irfan Mas'ud* ❖

MUHYÎ, AL (الْمُحْيِي)

Kata *muhyî* (مُحْيِي) yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *Ha'* dan *Yâ'* memunyai dua makna dasar, pertama *antonim mati* dan kedua *malu.*

Dalam Al-Qur'an kata *Muhyî* hanya ditemukan dua kali, yakni dalam QS. Ar-Rûm [30]: 50 dan QS. Fushshilat [41]:39. Namun demikian, kata yang menunjuk kepada Allah sebagai yang menganugerahkan hidup ditemukan sekitar lima puluh kali. Objeknya adalah tanah gersang yang dijadikan-Nya

subur, atau manusia, baik dalam arti menghidupkan fisik dengan nyawa maupun kalbu dengan semangat atau iman, atau menganugerahkan kualitas hidup yang baik.

Manusia juga diisyaratkan oleh Al-Qur'an sebagai pemberi hidup-atas izin Allah, namun tidak dengan menggunakan kata *Muhyî*, tetapi dengan menggunakan kata kerja *Ahya* (أَحْيَى) dan *yuhyi* (يُحْيِي) dalam arti memelihara nyawa seseorang seperti dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 32 atau dalam arti menghidupkan kalbunya (QS. Al-Anfâl [8]: 24. Dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 4, Allah merekam ucapan Nabi Isa as.: (وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ) *"dan aku menghidupkan orang mati dengan seizin Allah."* Kata "menghidupkan" di sini dalam arti mengembalikan nyawa seorang yang telah wafat atau dalam arti menghidupkan kalbunya yang gersang dengan iman.

Menghidupkan juga dipahami sebagai memberi kebebasan bergerak, setelah terbelenggu di dalam penjara, sebagaimana yang dimaksud oleh yang mendebat Nabi Ibrahim as. sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah [2]: 258.

Allah yang menyandang nama/sifat *al-Muhyî* (الْمُحْيِي) dipahami sebagai Dia yang menganugerahkan hidup bagi makhluk hidup, dengan aneka tingkat hidup; Dia yang menghidupkan tanah dengan curahan air, sebagaimana Dia juga yang menghidupkan jiwa orang-orang yang taat dengan kesaksian wujud dan kekuasan-Nya, serta menghidupkan hati dengan semangat, cinta kasih, dan rahmat.

أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ

كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا

"Apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar daripadanya?" (QS. Al-An'âm [6]: 122).

Allah *al-Muhyî* adalah Dia yang menganugerahkan kualitas hidup yang sempurna bagi yang beriman dan beramal saleh (QS. An-Nahl [16]: 97).

Allah yang mengatur turunnya hujan guna mengairi tanah sehingga ia hidup dengan aneka tumbuh-tumbuhan (QS. Az-Zukhruf [43]: 11, Ar-Ra'd [13]: 4). Allah juga yang melapangkan dada dengan iman, hidayah, dan semangat sehingga pemiliknya merasa hidup dalam bahagia (QS. Az-Zumar [39]: 22). (Sebagai bandingan, lihat juga entri *al-Hay*). Demikian, *wa Allah A'lam*. (Lihat juga entri *al-Hay*).

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUJÎB, AL (الْمُجِيْب)

Kata *Mujîb* (مُجِيْب) terambil dari kata *ajâba* (أَجَابَ) yang berarti *menjawab*. Dari akar kata yang sama lahir kata *jawâb* (جَوَاب [jawaban]), yakni membalas pembicaraan atau semacamnya. Kata *mujîb* adalah pelaku jawaban itu. Sementara ulama berpendapat bahwa kata ini pada mulanya berarti *memotong* seakan-akan yang memerkenankan memotong permohonan dan menghentikannya dengan jalan mengabulkan, demikian juga yang menjawab pertanyaan, memotong pertanyaan dengan jawabannya.

Dalam Al-Qur'an, kata *mujîb* hanya ditemukan sekali yaitu pada QS. Hûd [11]: 61; demikian juga dalam bentuk jamaknya *mujîbûn* (مُجِيبُون) pada QS. Ash-Shâffât [37]: 75. Tetapi ayat-ayat yang menggunakan akar kata tersebut ditemukan cukup banyak

Allah *Mujîb* adalah yang memerkenankan doa/permohonan hamba-hamba-Nya. Menurut Imam Ghazali *al-Mujîb* adalah yang menyambut permintaan para peminta dengan memberinya bantuan, doa yang berdoa dengan mengabulkannya, permohonan yang terpaksa dengan kecukupan, bahkan memberi sebelum dimintai dan melimpahkan anugerah sebelum dimohonkan. Ini hanya dapat dilakukan oleh Allah, karena hanya Dia yang mengetahui kebutuhan dan hajat setiap makhluk sebelum permohonan mereka.

Berdoa sangat dianjurkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah, doa adalah *"mukh al-'ibâdah* (مُخُّ الْعِبَادَة), yakni *saripati ibadah*, bahkan secara

tegas Allah menyatakan: (قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) *"Katakanlah! Tuhanku tidak menghiraukan kamu seandainya tidak ada doamu"* (QS. Al-Furqân [25]: 77). (وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) *"Berdoalah kepada-Ku niscaya Kuperkenankan, sesungguhnya orang-orang yang angkuh beribadah kepada-Ku akan masuk neraka jahannam dalam keadaan hina dina"* (QS. Ghâfir [40]: 60).

Seandainya tidak ada teks keagamaan yang menyatakan bahwa Allah *Mujîb*, maka ayat ini dan semacamnya merupakan bukti bahwa Allah sangat memerkenankan doa. Bukan hanya sifat *Mujîb* yang disebut dalam Al-Qur'an tetapi juga kata kerja yang menunjuk kepada sifat ini. Antara lain firman-Nya:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

"Jika hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (wahai Muhammad) tentang Aku, (jawablah) sesungguhnya Aku dekat. Aku perkenankan doa seorang yang berdoa apabila dia berdoa, maka hendaklah dia memperkenankan (panggilan)-Ku dan percaya pada-Ku" (QS. Al-Baqarah [2]: 186).

Ayat ini, di samping menegaskan perkenan Allah, juga mengisyaratkan cara berdoa serta syaratnya.

Sifat Allah sebagai *Mujîb* berfungsi saat permohonan diajukan kepada Allah, atau ketika lahir kebutuhan makhluk.

Ketulusan, prasangka baik pada Ilahi, dan percaya penuh pada-Nya, serta keyakinan tentang kebenaran janji-janji-Nya, itulah kunci-kunci perkenan-Nya. Jangankan seorang Mukmin yang tulus, doa setan pun dikabulkan Tuhan ketika dia memohon untuk dipanjangkan usianya hingga hari Kebangkitan (baca QS. al-A'râf [7]: 14-15). Memang pengabulan doa, tidak selalu harus dikaitkan dengan keimanan. *"Hati-hatilah terhadap doa orang yang teraniya, walau dia kafir, karena tidak ada pembatas antara dia (doanya) dengan Allah."* Hanya harus disadari bahwa pengabulan tersebut berkaitan dengan kemaslahatan si pemohon, karena itu dia dapat segera dan sesuai dengan yang dimohonkan, dapat juga ditunda atau diganti dengan sesuatu yang lebih baik bagi pemohon. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUJRIM (مُجْرِم)

Kata *mujrim* (مُجْرِم) berasal dari kata *jarama – yajrimu – jaraman* (جَرَمَ – يَجْرِمُ – جَرْمًا). Kata *jarama* berakar dari huruf-huruf *jîm* (جِيم), *râ'* (رَاء) dan *mîm* (مِيم), yang pada mulanya berarti *qatha'a* (قَطَعَ = memutuskan atau memotong). Pakar bahasa Al-Qur'an, Al-Ashfahani menyatakan bahwa makna asal kata tersebut adalah 'memotong sesuatu yang seharusnya masih bersambung', seperti memotong atau memutuskan buah yang belum matang dari pohonnya. Pemotongan ini merupakan suatu pelanggaran atau perbuatan dosa; dan dari sini bahasa menggunakan kata *jarama* untuk segala macam pekerjaan yang tidak baik dan, atau bertentangan dengan ajaran agama. Dengan begitu, kata *mujrim* diartikan dengan *al-mudznib* (الْمُذْنِب), yakni 'yang berdosa', 'yang berbuat kesalahan', atau 'yang melakukan kejahatan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mujrim* (مُجْرِم) dan kata-kata yang seakar dengannya ditemukan sebanyak 66 kali. Kata *al-mujrim* (الْمُجْرِم) sendiri disebutkan hanya sekali, yakni pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 11.

Di dalam Al-Qur'an, kata *mujrim* (مُجْرِم) dan yang seakar dengannya secara umum diartikan sebagai 'orang-orang yang berdosa'. Dosa-dosa dimaksud terkadang di dalam pengertian 'dosa-dosa kecil', tetapi tidak jarang pula pengertiannya mengacu kepada 'dosa-dosa besar tertentu'. Untuk pengertian 'dosa-dosa kecil', misalnya di dalam QS. Sabâ' [34]: 25. M. Quraish Shihab menerjemahkan kata *Qul* (قُلْ) dengan 'Katakanlah (kepada non-Muslim)' dan kata *ajramnâ* (اَجْرَمْنَا) dengan 'dosa-dosa (kecil)'. Menurut Al-Maraghi bahwa di dalam ayat ini Allah meningkatkan penyadaran terhadap mereka di dalam berdebat, yaitu me-*nisbah*-kan dosa kepada diri kaum Mukmin, sedangkan amal di-*nisbah*-kan kepada lawan bicara mereka. Jadi, katakanlah kepada orang-orang musyrik itu

Mujrim, Al-

bahwa kalian tidak akan ditanya tentang dosa-dosa yang kami lakukan maupun kesalahan-kesalahan yang kami perbuat. Kami pun tidak akan ditanya tentang amal yang kalian lakukan, berupa amal baik atau amal buruk. Ayat ini sejalan dengan firman Allah swt., *"Jika mereka mendustakan kamu maka katakanlah, 'Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaanmu. Kamu berlepas diri terhadap apa yang aku kerjakan dan aku pun berlepas diri terhadap apa yang kamu kerjakan'"*. (QS. Yûnus [10]: 41).

Adapun untuk pengertian 'dosa-dosa besar tertentu', misalnya di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 11. Dosa besar yang dimaksudkan sebagai arti dari kata *al-mujrim* (اَلْمُجْرِم) di sini adalah 'kekafiran', yakni keinginan orang kafir menebus diri dengan anak-anak miliknya. Di dalam hal ini, Allah memberitakan kengerian pada Hari Kiamat, ketika orang kafir berkeinginan seandainya orang yang paling mulia menjadi tebusan sehingga orang itu menyelamatkan diri dari azab maka dia pun menginginkan anak-anaknya dijadikan tempat berlindung, atau bahkan seluruh penghuni menjadi tebusan baginya agar dia selamat dari azab tersebut. Akan tetapi, hal itu tidak mungkin terjadi.

Kata *mujriman* (مُجْرِمًا) dimaksudkan pula sebagai dosa besar, seperti 'kemusyrikan', misalnya di dalam QS. Thâhâ [20]: 74. Pakar tafsir Al-Qur'an, M. Quraish Shihab menerjemahkan kata *mujriman* (مُجْرِمًا) di sini dengan 'di dalam keadaan berdosa (mempersekutukan Tuhan)', yakni berbuat kemusyrikan.

Kata lainnya yang seakar dengan kata *mujrim* (مُجْرِم) adalah *mujrimîn/al-mujrimîn* (مُجْرِمِيْن\اَلْمُجْرِمِيْن). Dosa-dosa besar yang dimaksudkan sebagai arti dari kata ini adalah 'mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri', misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40.

Kata *mujrimîn/al-mujrimîn* dimaksudkan juga sebagai dosa besar, seperti 'homoseksual', misalnya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 40 dan 84. Al-Maraghi menjelaskan bahwa ayat ini meminta perhatian agar manusia mengambil pelajaran dari kisah Nabi Luth as., yang kaumnya melakukan homoseksual. Perbuatan tersebut termasuk dosa besar karena (1) merusak pemuda yang diakibatkan oleh pelampiasan syahwat yang berlebih-lebihan; (2) merusak kaum wanita yang ditinggalkan oleh suami-suami, lalu mereka harus merasa puas dengan kewajiban mereka untuk menjaga kesucian diri; dan (3) berkurangnya keturunan mengingat lazimnya hal itu (homoseksual) menyebabkan tidak suka kawin dan membuat para suami gemar mendatangi selain "tempat menanam benih" (faraj).

Dosa besar lain yang ditunjuk sebagai arti dari kata *mujrimîn/al-mujrimîn* adalah 'tidak memercayai hari kebangkitan', misalnya di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 40-42, *"Mereka tanya menanya tentang (keadaan) orang-orang yang berdosa. Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqar (neraka)?"*. Menurut Al-Maraghi bahwa mereka (yang berada di dalam kamar-kamar surga) menanyakan kepada orang-orang berdosa yang berada pada lapisan-lapisan bawah dari neraka, dengan pertanyaan, "Apa yang menjadikan kamu terjerumus ke dalam neraka?". Di dalam hal ini, M. Quraish Shihab menegaskan, pertanyaan yang menggunakan kata "apa" bukan "siapa" menunjukkan bahwa keterjerumusan tersebut adalah akibat langsung dari bentuk-bentuk perbuatan dosa tertentu dan yang oleh mereka dinyatakan melalui empat penyebab pokok, yang tertuang di dalam kelanjutan ayat yang dikaji (QS. Al-Muddatstsir [74]: 43-46). **Pertama**, *"Kami dahulu tidak termasuk kelompok orang-orang yang melaksanakan shalat"*. **Kedua**, *"Kami tidak (pula) memberi makan orang miskin"*. **Ketiga**, *"Kami terlibat di dalam pembicaraan batil bersama mereka yang membicarakannya"*. **Keempat**, *"Dan kami (ketika di dunia) mendustakan adanya hari kebangkitan"*.

Pada sisi lain, dosa-dosa besar yang disandang oleh mereka yang dijuluki dengan *mujrimûn/al-mujrimûn* telah dikenal berdasarkan tanda-tanda yang ada pada mereka, seperti di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 41. Para mufasir mengemukakan bahwa orang-orang yang berdosa dikenal pada Hari Kiamat dengan adanya

Mukhlish

tanda-tanda yang dapat membedakan mereka dari yang lain. Jadi, pada waktu itu tidak perlu bersoal-jawab karena tanda-tanda yang ada sudah dapat membedakan setiap orang yang berdosa dengan jenis dosa yang dia lakukan. Di dunia ini saja, orang dapat mengetahui dengan akalnya tentang kegunaan dari tanda-tanda itu. Tegasnya, bahwa setiap orang memunyai keadaan tubuh, akal, dan akhlak yang khusus, yang sebagian daripadanya dikenal oleh orang lain, meski hanya sedikit. Adapun pengetahuan tentang hal-ihwal selebihnya ada pada sisi Allah, yang Dia beritahukan kepada para malaikat pada hari kiamat sehingga malaikat-malaikat itu mengenal orang yang berdosa dari hal-ihwal tersebut. Kemudian, para malaikat menyeret orang-orang yang berdosa, kadang-kadang dengan memegang ubun-ubun dan kadang-kadang dengan memegang kaki mereka. Tindakan seperti ini merupakan salah satu cara penghinaan, perendahan, dan penyiksaan terhadap orang-orang yang *mujrimûn/al-mujrimûn*, di dalam arti 'berbuat dosa besar'. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

MUKHLISH (مُخْلِص)

Ada 31 ayat Al-Qur'an yang menyebut dan berkaitan dengan kata *mukhlish* (مُخْلِص), dengan berbagai perubahan bentuknya, seperti *khâlish, khâlishah, mukhlash, mukhlishîn*, dan *mukhlashîn* (خَالِصٌ – خَالِصَة – مُخْلَصٌ – مُخْلِصِيْنَ – مُخْلَصِيْنَ).

Mukhlish berasal dari kata *akhlasha, yukhlishu, ikhlâshan* (أَخْلَصَ – يُخْلِصُ – إِخْلَاصًا), yang secara bahasa berarti 'yang tulus', 'yang jujur', 'yang murni', 'yang bersih', dan 'yang jernih'. Berdasarkan pendekatan kebahasaan ini maka kata *mukhlish* atau *khâlish* searti dengan kata *shafî* (dari kata *shâfa, yashûfu, shaufan* = صَافَ – يَصُوْفُ – صَوْفًا). Bentuk *mashdar* (مَصْدَر= bentuk infinitif)-nya berupa *ikhlâsh*, sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia secara utuh menjadi 'ikhlas', yang biasa diartikan sebagai 'tulus'. Di dalam Al-Qur'an, kata *mukhlish* pada dasarnya mengacu kepada arti 'ketulusan atau kemurnian hati seseorang di dalam beramal'. Akan tetapi, di dalam beberapa ayat, kata *ikhlâsh* memunyai arti lain, seperti kata *al- mukhlashîn* (اَلْمُخْلَصِيْن) pada QS. Yûsuf [12]: 24 yang berarti 'orang-orang pilihan' dan kata *khalashû* (خَلَصُوْا) pada QS. Yûsuf [12]: 80, yang berarti 'menyendiri'. Kemudian, kata *khâlishah* (خَالِصَة) pada QS. Al-Baqarah [2]: 94 dan QS. Al-An'âm [6]: 139 yang berarti 'khusus'. Secara terminologis, kata *mukhlish*, berarti 'orang yang mengikhlaskan hati setulus-tulusnya di dalam upaya memurnikan ketaatannya kepada Allah swt. sehingga segala perilakunya selalu dilandasi oleh keikhlasan dan semangat ketaatan kepada-Nya'.

Seorang *mukhlish* memiliki ciri-ciri, antara lain a) melakukan ibadah yang semata-mata mengharap ridha-Nya (QS. Al-Bayyinah [98]: 5); b); memurnikan motivasi, yakni di dalam segala perilakunya sehari-hari seorang mukhlis hanya akan dimotivasi oleh rasa tanggung jawabnya sebagai hamba terhadap *ma'bud*-nya (Allah swt.). Dengan demikian, ia akan menghilangkan keterikatannya kepada apa pun selain Allah swt. (QS. Ghâfir [40]: 14 dan 65); c) seorang mukhlis juga akan dengan tulus menjalankan ajaran agamanya (QS. Az-Zumar [39]: 2). Dengan ini, segala petunjuk Al-Qur'an sebagai wahyu yang hak akan benar-benar menjadi pembimbing bagi dirinya; d) seorang mukhlis tidak akan goyah oleh segala macam gangguan, daya tarik material, dan tipu muslihat yang merusak keikhlasannya. Ath-Thabari di dalam hal ini mengemukakan bahwa mukhlis meliputi keikhlasan beribadah di dalam pengertian yang seluas-luasnya, tidak berlaku syirik, dan segala motivasi amalnya hanya semata-mata tertuju kepada-Nya.

Di dalam konteks keikhlasan ini dapat dipahami perumpamaan sikap seorang hamba terhadap majikannya, seperti yang diisyaratkan pada QS. Az-Zumar [39]: 29. Kesetiaan seorang hamba yang dimiliki oleh seorang tuan tentu tidak sama dengan kesetiaan seorang hamba yang dimiliki oleh beberapa tuan secara berserikat. Ia hanya akan mencurahkan kesetiaan dan pelayanannya kepada seorang tuannya secara penuh. Adapun hamba yang dimiliki oleh

banyak tuan akan membagi kesetiaan itu kepada mereka, yang boleh jadi kadar kesetiannya tidak sama. Begitulah gambaran seorang hamba yang ikhlas di dalam menyatakan kesetiaannya kepada zat yang memiliki dirinya, yakni Allah swt. Selain itu, seorang hamba yang ikhlas akan memurnikan keimanannya hanya kepada-Nya. Dia-lah Zat Yang Maha Esa, tempat menggantungkan segala harapan. Di dalam kaitan ini maka untuk surah yang ke-112 di dalam Al-Qur'an Rasul saw. memberinya nama *al-Ikhlâsh* (الإِخْلاَص), yakni memurnikan keesaan Allah swt.

Seorang mukhlis di dalam beramal tidak harus menyembunyikan atau merahasiakan segala amal yang dilakukannya. Ini artinya, suatu amal kebaikan dapat dilakukan, baik secara terbuka maupun secara sembunyi-sembunyi (QS. Al-Baqarah [2]: 271). Ada tempat seseorang dapat atau harus menampakkan usaha/sedekahnya, ada pula tempat untuk merahasiakannya. Namun, secara umum dapat dikatakan bahwa merahasiakannya lebih utama daripada mempermaklumkannya. Itu karena merahasiakan lebih dapat menjaga keikhlasan di dalam beramal dari unsur-unsur *riyâ'* (رِيَاء) atau *sum'ah* (سُمْعَة).

Secara psikologis, seorang mukhlis akan terhindar dari berbagai penyakit fisik yang diakibatkan oleh gangguan kejiwaan, seperti jantung, paru-paru, lever, dan ginjal. Demikian itu karena stabilitas kesehatan fisik seseorang erat kaitannya dengan ketenangan jiwa.

❖ *Utang Ranuwijaya* ❖

MUKIBB (مُكِبّ)

Kata *mukibb* (مُكِبّ) berbentuk *ism fâ'il* (kata pelaku) dari verba *akabba* (أَكَبَّ). Sebuah verba *mazîd* (bertambahan) huruf hamzah (أ) di awalnya. Asalnya adalah verba *kabba* (كَبَّ).

Menurut Ibnu Manzhur, *mukibb* berarti *'al-katsîrun-nazhar ilâl-ardhi'* (الكَثِيْرُ النَّظَرِ إِلَى الأَرْضِ) = orang yang terus memandang ke tanah; sedang menurut Ash-Shabuni, adalah *'man yamsyî munakkisan ra'sahu'* (مَنْ يَمْشِى مُنَكِّسًا رَأْسَه) = orang yang berjalan dengan menundukkan kepala; dan menurut Ismail Ibrahim, adalah *'man ya'tsuru fi kulli sâ'atin wa yakhirru 'alâ wajhihi fi kulli khathwah'* (مَنْ يَعْثُرُ فِى كُلِّ سَاعَةٍ وَ يَخِرُّ عَلَى وَجْهِهِ فِى كُلِّ خَطْوَةٍ = orang yang terpeleset pada setiap saat dan jatuh tersungkur pada setiap langkah).

Dalam Al-Qur'an, kata *mukibb* (مُكِبّ) disebutkan sekali, yaitu dalam QS. Al-Mulk [67]: 22:

أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

(Afaman yamsyî mukibban 'alâ wajhihi ahdâ amman yamsyî sawiyyan 'alâ shirâthin mustaqîm)

"Maka apakah orang yang berjalan terjungkal di atas mukanya itu lebih banyak mendapat petunjuk ataukah orang yang berjalan tegap di atas jalan yang lurus?"

Sebagian besar penafsir memahami kalimat *'man yamsyî mukibban 'alâ wajhihi"* (أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ = orang yang berjalan terjungkal atas mukanya) berkaitan dengan orang kafir, sedangkan kalimat *'man yamsyî sawiyyan 'alâ shirâthin mustaqîm'* (مَنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ = orang yang berjalan tegap di atas jalan yang lurus), berkaitan dengan orang beriman.

Selanjutnya, ada beberapa pandangan penafsir terhadap ayat ini. **Pertama,** menyatakan bahwa ayat itu merupakan gambaran keadaan orang kafir di akhirat nanti. Qatadah mengatakan, "Orang kafir itu terjerumus ke dalam maksiat kepada Allah, maka mukanya dijungkalkan oleh-Nya; sedangkan orang beriman berada di dalam agama yang jelas, maka dihimpunlah dia di atas jalan lurus pada Hari Kiamat." **Kedua,** melihat, bahwa ayat ini merupakan gambaran tentang orang yang meniti jalan kesesatan dan jalan petunjuk di dalam kehidupan dunia ini. Ibnu Abbas mengatakan,

هُوَ مَثَل لِمَنْ سَلَكَ طَرِيْقَ الضَّلاَلَةِ وَ لِمَنْ سَلَكَ طَرِيْقَ الهُدَى

(Huwa matsal liman salaka thariqadh-dhalâlah wa liman salaka thariqal-hudâ)

"Ia adalah perumpamaan bagi orang yang berjalan di jalan kesesatan dan bagi orang yang berjalan di jalan kebenaran/petunjuk."

Ketiga, seperti diungkapkan oleh Ash-Shabuni,

dan yang lain-lain, bahwa QS. Al-Mulk [67]: 22 ini adalah perumpamaan yang diberikan Allah bagi orang yang beriman dan orang yang kafir. Bagi kafir, diumpamakan seperti orang buta yang berjalan tanpa petunjuk dan penglihatan terhadap jalan yang ditempuhnya sehingga ia selalu terjatuh dan tersungkur ke tanah, dan di akhirat mereka akan berhimpun dan berjalan menuju *darakâtul-jahîm*. Sedangkan orang yang beriman, seperti seorang yang benar-benar memunyai penglihatan yang berjalan di jalan lurus, sehingga ia terbebas dari kejatuhan dan ketergelinciran, dan di akhirat mereka berjalan menuju surga.

Tentang pelajaran yang dikandung oleh ayat ini, Ar-Razi dan Al-Qurthubi melihat adanya tiga macam pelajaran. **Pertama,** penegasan bahwa orang yang berjalan pada jalan yang tidak lurus, bahkan mendaki dan menurun, ia akan tergelincir dan tersungkur di setiap saat. Kondisi orang ini berlawanan dengan orang yang berjalan pada jalan lurus yang selamat dan terhindar dari kejatuhan dan ketersungkuran. **Kedua,** suatu keprihatinan dan kasihan bagi orang yang berjalan dengan tanpa petunjuk ditambah dengan kebodohan yang berbeda dan tidak sama dengan orang yang berjalan dengan tujuan yang jelas dan disertai dengan ilmu pengetahuan serta keyakinan. **Ketiga,** penegasan bahwa orang buta yang tidak mendapat petunjuk akan selalu terjatuh, tidak sama seperti orang yang melihat dan berjalan pada jalan yang jelas.

Selanjutnya, ada satu kata yang seakar dengan *mukibb*, yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Yaitu *kubbat* (كُبَّتْ); berbentuk kata kerja lampau *mabni lilmajhûl* (pasif tanpa diketahui pelakunya). Kata ini disebutkan sekali dalam, yaitu QS. An-Naml [27]: 90),

وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

(Man jâ'a bis-sayyi'ati fakubbat wujûhuhum fin-nâr, hal tujzauna illâ mâ kuntum ta'malûn)

"Dan barang siapa yang membawa kejahatan, maka disungkurkanlah muka mereka ke dalam neraka. Tiadalah kamu dibalasi, melainkan [setimpal] dengan apa yang dahulu kamu kerjakan." ❖ *Ris'an Rusli* ❖

MU'MIN, AL- (الْمُؤْمِن)

Al-Mu'min (الْمُؤْمِن) terambil dari akar kata *amina* (أَمِنَ). Semua kata yang terdiri dari huruf-huruf *alif, mîm,* dan *nûn,* mengandung makna *pembenaran* dan *ketenangan hati*. Seperti antara lain *îmân* (إِيمَان), *amânah* (أَمَانَة), dan *amân* (أَمَان). *Amânah* (amanah) adalah lawan dari *khiyânah* (khianat), yang melahirkan ketenangan batin, serta rasa aman karena adanya pembenaran dan kepercayaan terhadap sesuatu; sedang iman adalah pembenaran hati dan kepercayaan terhadap sesuatu.

Agama mengajarkan bahwa *amanah*/kepercayaan adalah asas keimanan, antara lain berdasarkan hadits, *"Tiada iman bagi yang tiada memiliki amanah."* Selanjutnya amanah yang merupakan lawan dari khianat adalah sendi utama interaksi. Amanah tersebut membutuhkan kepercayaan, dan kepercayaan itu melahirkan sakinah (ketenangan batin), selanjutnya ini melahirkan keyakinan.

Dalam Al-Qur'an, kata *mu'min* terulang sebanyak 22 kali, dan hanya sekali yang menjadi sifat Allah swt., yaitu dalam surah Al-Hasyr [59]: 23.

Az-Zajjâj, pakar bahasa Arab, menulis dalam bukunya *Tafsîr Asmâ' al-Husnâ* menulis beberapa pendapat tentang makna *al-Mu'min* sebagai sifat Allah. "Allah menamai diri-Nya *Mu'min* karena Dia menyaksikan keesaan-Nya sesuai firman-Nya: (شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ) *"Allah menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan selain Dia"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 18). Ada juga yang berpendapat – tulisnya lebih jauh–bahwa kata ini jika menyifati Allah maka berarti, *"Dia yang memberi rasa aman dari siksa-Nya, siapa pun yang tidak wajar menerima siksa."*

Pendapat lain tentang makna *Mu'min* yang menjadi sifat Allah dikemukakan oleh asy-Syanqîthi. Menurutnya *al-Mu'min* dapat bermakna sebagai pembenaran Allah akan keimanan hamba-hamba-Nya yang beriman, dan ini mengantar kepada diterimanya iman mereka

serta tercurahnya ganjaran kepada mereka. Atau dapat juga dipahami sebagai pembenaran terhadap apa yang dijanjikan-Nya kepada hamba-hamba-Nya.

Penulis cenderung memahami kata *mu'min* dalam arti *pemberi rasa aman.* Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah adalah Pemberi rasa aman, antara lain dalam firman-Nya pada QS. Quraisy [106]: 4 (الَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ) *"Dan Dia (Allah) memberi mereka rasa aman dari ketakutan."* Ayat ini menunjukkan bahwa kaum kafir pun memperoleh rasa aman, namun tentu saja rasa aman yang sempurna dirasakan oleh orang-orang Mukmin.

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ

"Orang-orang yang beriman dan tidak mencampurkan keimanannya dengan kezaliman/syirik, mereka itulah yang mendapatkan keamanan dan merekalah yang mendapatkan petunjuk" (QS. Al-An'âm [6]: 82).

Memang banyak sekali ayat Al-Qur'an yang menginformasikan dihilangkannya rasa takut dari kalbu orang-orang yang taat kepada-Nya, dan bahwa dengan iman dan amal saleh, Allah menukar rasa takut dengan rasa aman.

Menurut Imam Al-Ghazali, *mu'min* adalah yang kepadanya dikembalikan rasa aman dan keamanan melalui anugerah tentang sebab-sebab perolehan rasa aman dan kemanan itu, serta dengan menutup segala jalan yang menimbulkan rasa takut. Tidak dapat digambarkan adanya rasa aman kecuali dalam situasi ketakutan, dan tidak pula ketakutan kecuali saat adanya kemungkinan kepunahan, kekurangan atau kebinasaan. Allah sebagai *al-Mu'min* adalah Dia yang tidak dapat tergambar dalam benak siapa pun adanya rasa aman dan keamanan kecuali yang bersumber dari-Nya. *Hujjatul Islâm* ini selanjutnya memberi ilustrasi–tulisnya lebih kurang–sebagai berukut: "Seandainya seorang sedang dikejar-kejar oleh musuhnya, dan ketika itu dia tergeletak di satu jurang tidak dapat menggerakkan tubuhnya karena kelemahannya; dia tidak memiliki senjata; kalaupun dia memiliki senjata, dia tidak mampu melawan musuhnya sendirian; bahkan walau dia memiliki bala tentara untuk membelanya dia tidak merasa aman dari kekalahan, tidak pula dia mendapatkan benteng tempat berlindung. Kemudian datang siapa yang mengalihkan kelemahannya menjadi kekuatan dan mendukungnya dengan bala tentara dan senjata serta membangun di sekitarnya benteng yang kokoh, maka ketika itu dia telah memperoleh rasa aman dan keamanan, dan ketika itu juga yang memberinya itu dapat dinamai *mu'min* yang sesungguhnya."

Manusia–tulisnya lebih jauh–adalah makhluk yang secara fitri amat lemah; karena penyakit, rasa lapar, haus, serta berbagai ancaman yang dihadapinya, baik ancaman duniawi, lebih-lebih ukhrawi. Hanya Allah yang dapat memberinya rasa aman dan keamanan, yakni pada saat dia berlindung ke dalam benteng yang disiapkan-Nya. Benteng itu adalah keyakinan akan keesaan-Nya sebagaimana firman-Nya dalam sebuah hadits qudsi, "Lâ Ilâha Illâ Allâh *adalah benteng-Ku, siapa yang masuk benteng-Ku maka dia telah memperoleh keamanan dari siksa-Ku."* Demikian *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUMAZZAQ (مُمَزَّق)

Kata *mumazzaq* (مُمَزَّق) adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata *mazzaqa, yumazziqu, tamzîq* (مَزَّقَ يُمَزِّقُ تَمْزِيْق). Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *mîm, zai,* dan *qâf.* Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung makna pokok 'robek'. Dari situ, berkembang kepada berbagai makna, seperti 'potongan kertas' dan 'potongan sobekan kain' disebut *mizq* (مِزْق), unta yang sangat kencang larinya disebut *nâqatun mizaq* (نَاقَةٌ مِزَقٌ = unta yang cepat larinya) karena seolah-olah kulitnya mau robek lantaran kencangnya larinya. Selanjutnya, kata *mazzaqa* (مَزَّقَ) juga dipakai dalam arti 'mencerai-beraikan sesuatu atau menghancurkannya' seumpama mencerai-beraikan sebuah kelompok, dikatakan *mazzaqtul qawm* (مَزَّقْتُ الْقَوْمَ = saya mecerai-beraikan kelompok tersebut).

Munâfiqûn

Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut dengan segala bentuk derivasinya terulang empat kali dengan bentuk *fi'l mâdhi* dua kali, satu *mabni ma'lûm, mazzaqa* (مَزَّقَ), yaitu di dalam QS. Sabâ' [34]: 19 dan satu *mabni majhûl, muzziqa* (مُزِّقَ), yaitu di dalam QS. Sabâ' [34]: 7 dan dengan bentuk *ism maf'ûl, mumazzaq* (مُمَزَّق) dua kali, yaitu di dalam QS. Sabâ' [34]: 7 dan 19.

Penggunaan kata *mumazzaq* (مُمَزَّق) di dalam QS. Sabâ' [34]: 7 menunjuk pada makna 'bercerai-berainya jasad manusia' atau 'hancurnya anggota tubuh manusia' setelah meninggal dunia. Ayat tersebut berkaitan dengan pengingkaran orang-orang kafir di masa Nabi Muhammad *saw.* terhadap hari kebangkitan. Pengingkaran itu tercermin di dalam ungkapan mereka kepada teman-teman mereka: *"Maukah kamu kami tunjukkan seorang laki-laki yang memberitakan kepadamu bahwa apabila badanmu telah hancur sehancur-hancurnya, sesungguhnya kamu benar-benar [akan dibangkitkan kembali] dalam ciptaan yang baru"* (QS. Sabâ' [34]: 7). Yang dimaksud seorang laki-laki di dalam ayat itu adalah Nabi Muhammad *saw.* Ungkapan tersebut di samping sebagai pengingkaran terhadap kebangkitan manusia setelah jasadnya hancur sehancur-hancurnya, juga merupakan ejekan dan olok-olokan terhadap Nabi; bahkan pada ayat selanjutnya mereka menganggap Nabi berbohong atau gila.

Selanjutnya, kata *mumazzaq* (مُمَزَّق) pada QS. Sabâ' [34]: 19 juga menunjukkan arti 'bercerai-berai' atau 'hancur', yakni kehancuran yang menimpa kaum Saba karena keingkarannya terhadap nikmat-nikmat Allah. Ada yang menafsirkannya bahwa kehancuran itu adalah perpecahan setelah mereka bersatu. Asy-Sya'bi menyebutkan bahwa mereka bercerai-berai ke berbagai tempat, seperti suku Ansar pergi ke Yasrib, suku Gassan pergi ke Syam, suku Asad pergi ke Armani, dan suku Huzaah pergi ke Tihamah. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MUNÂFIQÛN (مُنَافِقُوْنَ)

Kata *munâfiqûn* (مُنَافِقُوْنَ) adalah jama' dari kata *munâfiq* (مُنَافِق) yang berasal dari *nâfaqa* (نَافَقَ). *Mashdar*-nya adalah *nifâq* (نِفَاق). Artinya adalah 'keluar dari keimanan secara diam-diam'. Di dalam terminologi Islam, *nifâq* diartikan sebagai 'masuk ke dalam agama dari satu pintu dan keluar dari pintu yang lain'. Karena itu, orang *munâfiq* adalah orang yang secara lisan menerima Islam, tetapi secara diam-diam dan terselubung keluar dari Islam, atau menampakkan keimanan secara lisan dan menyembunyikan kekufuran di dalam hati.

Di dalam Al-Qur'an kata *nafaqa* dengan berbagai derivasinya disebut 110 kali, masing-masing 73 kali berarti 'nafkah atau memberi nafkah', 37 kali berarti 'kemunafikan' dan satu kali berarti 'lubang'.

Ayat yang berbicara mengenai kemunafikan semuanya menggambarkan sikap dan perilaku yang jelek. Al-Qur'an, misalnya, menggambarkan beberapa ciri dan kejelekan orang munafik, seperti kepribadian mereka yang terpecah dan bermuka dua, mereka menyatakan dirinya sebagai orang yang beriman, tetapi ucapan mereka tidak sesuai dengan apa yang tersimpan di dalam hatinya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 41, QS. Âli 'Imrân [3]: 167, dan QS. Al-Hasyr [59]: 11). Mereka tidak memiliki pendirian yang tetap, terutama di dalam bidang akidah. Bila berada di tengah-tengah umat Islam, mereka tampil seolah-olah seorang Muslim yang taat, tetapi bila berada ditengah-tengah orang kafir, mereka bersikap sebaliknya (QS. Al-Baqarah [2]: 8, 9 dan 14 serta QS. An-Nisâ' [4]: 142 dan 143).

Sikap dan perilaku orang-orang munafik yang bermuka dua diikuti pula oleh berbagai perangai jelek lainnya, seperti mengingkari janji. Mereka tidak segan-segan berdusta dan menyampaikan kebohongan demi tercapainya tujuan mereka. Karenanya orang munafik diberi pula predikat pembohong (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 1). Orang-orang munafik juga mengandalkan kelicikan, tipuan, dan kepandaian bersilat lidah untuk mengambil hati orang lain. Selain itu mereka sangat pandai membuat dalih dan pembenaran atas kesalahan dan kejahatan dengan memutar balik fakta. Kalau niat jahat

mereka terbongkar, mereka pun menyatakan bahwa perbuatan itu hanya sekadar bersenda gurau dan tidak bersungguh-sungguh (QS. At-Taubah [9]: 65).

Ciri lain orang munafik ialah ingkar janji. Sifat ini berkaitan erat dengan sifat-sifat lainnya seperti dusta dan khianat (QS. At-Taubah [9]: 75 dan 78). Karena itu, orang munafik sangat sulit dipercaya dan diberi tanggung jawab mengemban amanat sebab kepercayaan dan tanggung jawab yang diberikan kepada mereka pasti akan disalahgunakan.

Untuk menghilangkan prasangka buruk orang lain terhadap mereka, orang munafik selalu mendasarkan perbuatannya atas *riyâ'* (QS. An-Nisâ' [4]: 142). Karena itu mereka tidak bersungguh-sungguh untuk mencapai kebajikan. Mereka juga tidak mau menanggung risiko dan kesulitan. Oleh mereka agama dijadikan sarana dalam mendapatkan kenikmatan duniawi. Karena pandangan mereka hanya terbatas kepada kehidupan duniawi dan tidak mau melihat jauh ke depan, hedonisme dan kesenangan sementara menjadi prioritas sehingga mereka selalu berusaha mencari dalih agar tidak terlibat di dalam perjuangan yang mengandung risiko berat (QS. At-Taubah [9]: 44-49, 81–83). Mereka juga lebih suka menjadi penonton karena menghindari kemungkinan timbulnya kesulitan yang dihadapinya di dalam perjuangan; akan tetapi, jika perjuangan itu membawa hasil, mereka lebih dulu tampil dan menyatakan dirinya sebagai pejuang untuk mendapatkan keuntungan material (QS. Al-'Ankabût [29]: 10-12).

Ciri lain dari orang munafik adalah sering menyebarkan berita bohong dan membuat fitnah untuk mengacaukan stabilitas umat Islam. Bahkan, mereka sampai berburuk sangka kepada Allah dan Rasul-Nya. (QS. Al-Ahzâb [33]: 12). Fitnah dan penyebaran berita bohong adalah senjata ampuh mereka untuk menghancurkan Islam dari di dalam sebab mereka tidak berani secara terang-terangan menghadapi umat Islam.

Karena perilaku mereka yang jelek, Al-Qur'an mengecam keras dan mengancam mereka dengan siksaan yang amat berat di hari kemudian (QS. At-Taubah [9]: 68, QS. Al-Ahzâb [33]: 68–72, QS. An-Nisâ' [4]: 138, 140, 145, dan QS. Al-Fath [48]: 6). Pada bagian lain, Al-Qur'an memperingatkan orang Islam agar berhati-hati terhadap mereka. Bahkan, Al-Qur'an memerintahkan agar melakukan jihad terhadap mereka (QS. At-Taubah [9]: 73 dan QS. At-Tahrîm [66]: 9). Akan tetapi, mereka secara formal adalah umat Islam dan mereka tidak mengadakan aksi secara terang-terangan untuk menghancurkan Islam; maka, jihad terhadap mereka adalah berupaya semaksimal mungkin untuk membendung pengaruh jelek mereka. Tindakan tegas terhadap mereka baru bisa diambil apabila terbukti secara terang-terangan atau ada bukti yang kuat bahwa mereka berbuat makar terhadap umat Islam. ❖ *M. Galib Matola* ❖

MUNÎR (مُنِيْر)

Kata *munîr* (مُنِيْر) berasal dari kata *anâra* (أَنَارَ), kemudian dijadikan *ism fâ'il, munîr* (مُنِيْر = yang memberi cahaya). Menurut Ibnu Faris, kata tersebut berakar pada huruf *nûn* (ن), *wâw* (و), dan *râ*(ر) yang artinya menunjuk kepada 'cahaya', 'dinamis' dan 'sedikit memberi bekas'. Demikian kata *an-nâr* (اَلنَّارُ = api) dan *an-nûr* (اَلنُّوْرُ = cahaya) dari jalan yang sama karena sama-sama memberikan penerangan. Juga mengandung kedinamisan karena cepat gerakannya.

Menurut Al-Ashfahani, kata *an-nûr* (اَلنُّوْرُ) berarti 'cahaya yang memancar yang dapat dilihat dengan mata'. Penggunaannya boleh untuk dunia dan boleh juga untuk akhirat. Kemudian, *an-nûr* (اَلنُّوْرُ) untuk dunia juga dapat digunakan kepada dua hal, yakni: (1) terkait dengan pandangan rasional yang disertai dengan mata yang melihat; yakni terkait dengan urusan Tuhan, seperti cahaya akal dan cahaya Al-Qur'an (QS. Al-Mâ'idah [5]: 15), dan (2) pandangan yang dirasakan dengan mata penglihatan; yakni pandangan yang berhubungan dengan fisik, seperti bulan dan bintang (QS. Yûnus [10]: 5).

Kata *nawwara* (نَوَّرَ) yang di-*isim fail*-kan menjadi *munîr* (مُنِيْر) di dalam Al-Qur'an di-

Munîr

sebutkan sebanyak enam kali, yakni QS. Âli 'Imrân [3]:184; QS. Al-Hâjj [22]: 8; QS. Luqmân [31]: 20; QS. Fâthir [35]: 25; QS. Al-Furqân [25]: 61; dan QS. Al-Ahzâb [33]: 46.

Kata-kata *munîr* (مُنِيْر) di atas tampaknya mengandung dua makna pengertian: 'yang memberi penjelasan yang sempurna; dan 'yang bercahaya'. Kata *munîr* tersebut senantiasa dijadikan sifat dari kata yang sebelumnya. Di dalam hal ini terbagi kepada tiga bagian, yaitu: (1) dijadikan sifat kepada *kitâb* (كِتَاب), baik Al-Qur'an maupun kitab-kitab sebelumnya, sebanyak tiga kali, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]:184, dan (2) dijadikan sifat dari bulan *qamaran munîran* (قَمَرًا مُنِيْرًا = bulan yang bercahaya) satu kali (QS. Al-Furqân [25]: 61), dan [3] dijadikan sifat kepada Nabi Muhammad saw. (سِرَاجًا مُنِيْرًا = lampu yang menerangi) pada QS. Al-Ahzâb [33]: 46.

Kata *munîr* (مُنِيْر) yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 184 bertopik balasan kebakhilan dan kedustaan umat-umat terdahulu. Di dalam ayat ini, lafalnya (*munîr*) bermaknakan 'penjelasan yang sempurna'. Di dalamnya, diinformasikan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa bukan saja umatmu yang mendustakanmu, melainkan juga umat-umat terdahulu. Mereka membawa mukjizat-mukjizat yang nyata dan kitab-kitab yang sempurna, tetapi mereka tetap tidak memercayai nabi-nabi mereka. Bahkan, ada umat tedahulu berkeinginan membunuh nabi mereka tanpa alasan yang benar (QS. Âli 'Imrân [3]: 21). Menurut Ath-Thabarsi, yang dimaksud *al-kitâbul munîr* (الكِتَابُ المُنِيْرُ) adalah kitab Taurat dan Injil, karena kaum Yahudi mendustakan Isa as. dan mengubah apa-apa yang datang dari Nabi Musa as. dan mengganti amanat yang dipesankannya. Jadi, *al-munîr* di sini adalah sesuatu yang dapat memberikan penyinaran terhadap orang yang ragu-ragu atau yang dapat memberikan petunjuk kepada kebenaran.

Pada QS. Fâthir [35]: 25, membahas tentang Nabi Muhammad saw. sebagai pembawa kebenaran. Kata *munîr* tersebut juga mengandung arti 'yang memberi penjelasan yang sempurna'. Kedudukan lafal tersebut menurut kaidah bahasa Arab berfungsi sebagai *shifat* yang menyatakan fungsi dari sesuatu yang diterangkannya. Sebagaimana dikemukakan bahwa jika mereka mendustakan kamu maka sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul-rasulnya), padahal mereka juga membawa mukjizat dan kitab-kitab yang memberi penjelasan yang sempurna. Kitab-kitab tersebut dikatakan *munîr* karena ia berfungsi untuk memberikan petunjuk-petunjuk yang jelas terhadap kehidupan umat manusia. Menurut Ibnu Katsir, *al-kitâbul munîr* (الكِتَابُ المُنِيْرُ) adalah penjelasan yang sempurna. Artinya, kitab-kitab yang ada sebelum Nabi Muhammad juga telah memberikan penjelasan yang tuntas, tetapi mereka tetap tidak mangikutinya. Menurut tafsir Dep. Agama R.I. adalah Allah memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya dengan memberi kesanggupan untuk mendengarkan dan menerima keterangan-keterangan. Jadi, pengertian ini tidak terpaku pada *kitâb*, tetapi juga kepada semua yang dapat memberikan penjelasan, sehingga orang tersebut dapat beriman.

Al-Maraghi menambahkan bahwa kata *al-munîr* (اَلْمُنِيْر) di atas adalah *al-wâdhih* (أَلْوَاضِح = yang jelas), seperti *al-kitâbul munîr* (الكِتَابُ المُنِيْرُ) adalah kitab yang berfungsi dapat memberikan penjelasan, atau kitab yang dapat memberikan petunjuk ke jalan yang benar. Olehnya itu, pengertian *al-kitâbul munîr* (الكِتَابُ المُنِيْرُ) tidak hanya terbatas pada Al-Qur'an saja, tetapi juga mencakup kitab-kitab yang diturunkan Allah swt. kepada umat-umat terdahulu.

Kata *munîr* yang terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 61 berkaitan dengan benda yang dapat memancarkan sinar. Ayat ini menerangkan tanda-tanda kekuasaan Allah di dalam alam. Di dalamnya dikemukakan bahwa *"Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya"*. Ayat tersebut menerangkan betapa besar kekuasaan Allah swt. yang menciptakan matahari dan bulan, yang keduanya disebut *munîr* karena dapat memberikan penerangan di

permukaan bumi ini. Ibnu Katsir mengatakan bahwa yang dimaksud *qamaran munîran* (قَمَرًا مُنِيْرًا) adalah memancarkan cahaya yang lain dari cahaya matahari. Demikian pula kata *munîr* (مُنِيْر) QS. Al-Ahzâb [33]: 46 mengemukakan bahwa Muhammad adalah rasul yang diutus untuk segenap umat manusia. Di dalam teks ini, kata *munîr* menyatakan fungsi dari seorang penyeru, yakni harus menjadi penerang kepada umatnya.

Kata *al-munîr* di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 46 dijadikan sifat dari Nabi Muhammad saw., sebagaimana firman Allah swt.: *"wa dâ'iyan ilallâhi bi'idznihî wa sirâjan munîran"* (وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا = dan untuk jadi penyeru kepada agama Allah dengan izin-Nya dan untuk jadi cahaya yang menerangi). Ayat sebelumnya menerangkan fungsi seorang nabi di dunia, salah satu di antaranya adalah menjadi *sirâjan munîran*. Yang dimaksudkan adalah menyampaikan kepada makhluk untuk menyatakan keesaan Allah, memberitakan semua sifat sempurna, menyembah-Nya dan senantiasa dekat di waktu terang dan rahasia. Jadi, Nabi saw. diserupakan dengan lampu, sebab ia dapat berfungsi menerangi atau menunjuki jalan benar. Menurut Ath-Thabarsi, lafal *sirâjan munîran* adalah yang memberi petunjuk kepada agama sebagaimana lampu dapat menunjuki, di dalam hal ini, Al-Qur'an pun dapat dikategorikan demikian.

❖ *Abustani Ilyas* ❖

MUNTAHÂ (مُنْتَهَى)

Muntahâ adalah bentuk *ism maf'ûl* kata *intahâ – yantahî* (إِنْتَهَى – يَنْتَهِى), turunan huruf *nûn, hâ'*, dan *yâ'* yang memiliki dua makna denotatif, yaitu *ghâyah* (غَايَة= ujung) dan *bulûgh* (بُلُوْغ= sampai). Makna yang pertama 'ujung' berkembang menjadi, antara lain: 'akhir' karena merupakan ujung dari sesuatu; 'selesai' karena telah sampai pada ujung perbuatan; 'tujuan' karena merupakan akhir yang akan dicapai; 'melarang atau mencegah' karena menghendaki suatu perbuatan diakhiri; 'akal' karena mencegah dari perbuatan jelek; 'meninggalkan' karena tuntutannya sudah berakhir (sampai), baik terpenuhinya tuntutan maupun tidak; 'anak sungai' karena merupakan ujung (hulu) sungai besar; 'puncak' karena merupakan ujung tertinggi; 'ultimatum' karena merupakan ancaman terakhir. Makna dasar yang kedua 'sampai' juga berkembang menjadi, antara lain: 'memberi tahu' karena menyampaikan informasi. Jadi, meskipun maknanya berkembang sesuai dengan konteksnya, namun tetap mengacu pada makna denotatifnya.

Kata *muntahâ* (مُنْتَهَى = akhir) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 56 kali dan *muntahâ* sendiri terulang tiga kali (QS. An-Nâzi'ât [79]: 44 dan QS. An-Najm [53]: 14, 42). Dan pecahannya digunakan di dalam berbagai bentuk, yaitu di dalam bentuk kata kerja yang terulang 49 kali, *ism fâ'il* disebutkan satu kali dan dua kali di dalam bentuk kata benda, yang akan dibahas di dalam entri ini.

Kata *muntahâ* yang dikaitkan dengan kata *sidrah* (سِدْرَة) di dalam QS. An-Najm [53]: 54 sehingga menjadi *sidratul muntahâ* (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى = sidratul muntaha) mengandung tiga pengertian: (1) berarti 'pohon sidrah di tempat pemberhentian', yakni tempat yang tidak dapat dilewati oleh malaikat atau suatu tempat yang tidak dapat dilewati oleh ruh-ruh; (2) menunjukkan pada sesuatu 'keadaan', seperti dinyatakan *sidratun 'inda muntahal 'ulûm* (سِدْرَةٌ عِنْدَ مُنْتَهَى الْعُلُوْمِ = sidrah pada ilmu pengetahuan); dan (3) mengandung 'penyandaran sesuatu pada pemiliknya', seperti dinyatakan "sidrahnya Allah swt." Ulama berbeda pendapat mengapa dinamakan *sidratul muntahâ*. Menurut Ibnu Mas'ud, dikatakan *sidratul muntahâ* karena ia merupakan tempat berhentinya segala apa yang datang dari bumi dan langit. Menurut Ibnu Abbas, karena ia merupakan akhir atau tempat berhentinya ilmu para nabi. Kata Al-Dahhak, karena ia merupakan tempat berhentinya segala amal perbuatan. Kata Ka'ab, karena ia merupakan tempat berhentinya para malaikat dan para nabi. Kata Ar-Rabi bin Anas, karena ia merupakan tempat berhentinya arwah para syuhada dan orang-orang yang mengikuti sunnah Rasul. Kata Qatadah, karena ia merupakan tempat berhentinya arwah orang-

orang yang beriman. Sementara itu, sebagian ulama mengatakan bahwa karena ia merupakan pohon yang mencapai Arasy yang di dalamnya terhenti segala ilmu pada makhluk dan sebagian ulama lainnya mengatakan bahwa barang siapa yang mencapai tempat itu, maka ia telah sampai pada kemuliaan.

Adapun kata *muntahâ* di dalam QS. An-Najm [53]: 42 berarti 'tempat kembali' atau 'tempat yang dituju'. Artinya, Allah, di akhirat kelak, akan memberi balasan kepada setiap manusia yang berbuat baik mendapat pahala dan yang berbuat buruk mendapat siksa, demikian kata Al-Qurthubi. Di dalam riwayat Ubay bin Ka'ab dinyatakan bahwa maksud ayat *"Dan kepada Tuhanmulah (Muhammad) menjadi tempat kembali"*, adalah tidak boleh memikirkan (zat) Allah. Riwayat ini sejalan dengan riwayat Abu Hurairah yang menyatakan, *"Pikirkanlah ciptaan dan jangan memikirkan pencipta karena ia tidak terjangkau oleh pikiran"*. Di dalam hadits lain dinyatakan, *"Setan akan datang kepada salah seorang di antara kalian yang akan menanyakan tentang siapa yang menciptakan ini dan itu, dan apabila telah sampai menanyakan siapa yang menciptakan Tuhanmu, maka berlindunglah kepada Allah atas pertanyaan itu dan berhentilah membicarakannya"*. (H.R. Bukhari dan Muslim).

Di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 44, kata *muntahâ* berarti 'keputusan akhir', yakni Allah-lah yang menentukan keputusan akhir mengenai kapan terjadinya hari kiamat. Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir menafsirkannya dengan 'tempat akhir untuk mengetahui waktu terjadinya kiamat'. Pendapat ini didukung oleh firman Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 187, *"Katakanlah Muhammad, bahwa yang mengetahui hari kiamat adalah Tuhanku"* dan QS. Luqmân [31]: 34, *"Sesungguhnya di sisi Allah-lah pengetahuan tentang hari kiamat"*.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MUNTAQIMÛN (مُنْتَقِمُوْن)

Kata *muntaqimûn* (مُنْتَقِمُوْن) adalah bentuk jamak dari kata *muntaqim* (مُنْتَقِم), yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *nûn, qâf,* dan *mîm*. Maknanya berkisar pada *tidak menyetujui sesuatu karena menilainya buruk*. Dari sini kemudian lahir makna *menyiksa,* karena yang tidak menyetujui dan menilai buruk sesuatu dapat mengancam, bahkan marah yang mengundangnya menyiksa.

Pakar bahasa Az-Zajjaj menulis bahwa kata *niqmat* yang terangkai dari ketiga huruf di atas, berarti *tidak menyenangi sesuatu disertai dengan kemarahan*. Dari sini kata *niqmat* (نِقْمَة) diartikan sebagai antonim *ni'mat* (نِعْمَة). Yang membalas kejahatan orang lain, sering kali dinamai *muntaqim,* dan karena biasanya yang demikian dilakukan setelah berlalunya kejahatan itu, maka *muntaqim* diartikan sebagai *Pembalas dendam.* Makna ini tentu mustahil bagi Allah swt.

Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *muntaqim* (berbentuk tunggal). Yang ditemukan adalah bentuk jamak, yakni *muntaqimûn,* sebanyak tiga kali, juga kata kerja masa lalu sebanyak 6 kali (نَقَمُوْا [*naqamû*]), dan sekali dalam bentuk kata kerja yang menunjuk masa datang (يَنْتَقِمُ [*yantaqimu*]), yang merupakan berita ancaman bahwa Allah akan membalas. Semua yang disebut di atas mengacu kepada Allah swt. Baca misalnya QS. Al-Mâ'idah [5]: 95). Di samping itu ditemukan dua ayat selain disebut di atas yang menunjuk kepada Allah dengan istilah *Dzû intiqâm* (ذُو انْتِقَام [Pemilik Pembalasan]).

Penggunaan bentuk-bentuk jamak—tanpa adanya bentuk tunggal itu—memberi kesan bahwa Allah enggan/tidak suka menunjuk diri-Nya sendiri sebagai *Muntaqim*. Penggunaan bentuk jamak itu, mengisyaratkan bahwa pembalasan atau penyiksaan yang terjadi melibatkan, bahkan dilakukan oleh selain-Nya, walaupun diakui-Nya bahwa Dia *Dzû intiqâm* (Pemilik Pembalasan). Memang, penggunaan bentuk jamak yang menunjuk kepada Allah mengandung makna keterlibatan pihak lain bersama Allah dalam aktivitas yang ditunjuk, atau penugasan pihak lain untuk melakukan-Nya.

Hal lain yang perlu dicatat dalam rangka memahami sifat Allah ini adalah bahwa ayat-ayat yang menggunakan kata *muntaqimûn* semuanya berkaitan dengan pembalasan pada

Hari Kemudian. Perhatikan QS. As-Sajadah [32]: 22, QS. Az-Zukhruf [43]: 41, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 16). Memang, patron kata seperti *muntaqim,* menunjuk pelaku yang merencanakan melakukan sesuatu dan belum melakukannya.

Ancaman yang dikandung ayat-ayat di atas disampaikan setelah mereka berulang kali melakukan kejahatan, dan berulang kali pula Allah memaafkan mereka. Perhatikan kembali QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 di atas.

Jika demikian, Allah *al-Muntaqim,* adalah Dia yang tidak menyetujui kejahatan, tidak menyenanginya, serta benci dan murka terhadap pelakunya yang telah berulang-ulang kali diperingatkan. Allah mengancamnya dengan siksa, menugaskan pihak lain menyiksanya. Demikian, *wa Allah A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUQARRABÎN (مُقَرَّبِيْنَ)

Kata *muqarrabîn* berarti 'orang-orang yang didekatkan', jamak dari kata *al-muqarrab* (الْمُقَرَّب), bentuk *ismul-maf'ûl* (إِسْمُ الْمَفْعُوْلِ) dari kata *qarraba* (قَرَّبَ). Kata dasarnya adalah *qaruba – yaqrubu – qurb* dan *qurbân* (قَرُبَ – يَقْرُبُ – قُرْبٌ و قُرْبَانٌ), berarti 'dekat, mendekati, berdekatan dengan'. Kedekatan yang terkandung pada arti asalnya meliputi kedekatan dari segi tempat, waktu, nisbat, kedudukan, pemeliharaan, penjagaan, dan kemampuan. Kata-kata lain yang berkata dasar sama dengan *qaruba* di antaranya ialah *qarraba* (قَرَّبَ) yang berarti 'mendekatkan, mempersembahkan', *taqarraba* (تَقَرَّبَ) yang berarti 'berusaha mendekat kepada', *al-qurbah* (الْقُرْبَة), jamaknya adalah *qurubât* (قُرُبَات), *al-qarâbah* (قَرَابَة) yang berarti 'nasab/garis keturunan, kekerabatan, dan juga berarti seluruh amal kebaikan dan ketaatan yang dilakukan manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan'. *Dzawul-qurbâ* (ذَوُو الْقُرْبَى) yang berarti 'famili dekat', *al-qarîb* (الْقَرِيْب), jamaknya *aqribâ', aqârib* (أَقْرِبَاءٌ ، أَقَارِبُ), 'yang dekat, baik dari segi tempat maupun waktu', *qurbân* (قُرْبَان) yang berarti 'yang dipersembahkan kepada Tuhan berupa binatang sembelihan atau lainnya', dan *qurbânul-malik* (قُرْبَانُ الْمَلِكِ), jamaknya *qarâbînuh* (قَرَابِيْنُهُ) yang berarti 'menteri-menteri raja atau orang-orang dekatnya'.

Arti lain dari kata yang berakar *q-r-b* (ق – ر – ب) adalah 'mencari dan mendatangi sumber air di malam hari', *qaraba – yaqrabu – qarab* (قَرَبَ – يَقْرَبُ – قَرَبٌ), 'mencari air di malam hari', sedangkan orang yang mencari air di malam hari disebut *qârib* (قَارِب). *Qârib* juga berarti 'sampan' dan 'perahu kecil'. Ada kata yang berakar sama tetapi maknanya lain, yaitu kata *qirab* (قِرَب) yang berarti 'gagang pedang'. Mungkin dapat dikembalikan kepada makna asal, yaitu dekat: gagang pedang itu berdekatan dengan mata pedangnya.

Kata *muqarrabîn* (مُقَرَّبِيْن) dan *muqarrabûn* (مُقَرَّبُوْن) di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 45, QS. An-Nisâ' [4]: 172, QS. Al-A'râf [7]: 114, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 42, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 11 dan 88, serta QS. Al-Muthaffifîn [83]: 21 dan 28.

Penyebutan *muqarrabîn* di dalam Al-Qur'an menunjuk kepada arti asal, yaitu 'dekat, kedekatan', sama dengan penyebutan kata-kata lainnya yang berakar sama di dalam Al-Qur'an yang keseluruhannya disebut 96 kali.

Muqarrabîn di dalam Al-Qur'an menunjuk pada mereka yang didekatkan, dari segi kedudukan kepada yang mendekatkannya. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan *muqarrabîn* pada dua macam pengertian yaitu mereka yang dianggap dekat dengan Allah, dan mereka yang dekat dengan raja.

Mereka yang didekatkan pada Tuhan terbagi menjadi dua kelompok, yaitu malaikat dan manusia yang beriman yang taat kepada Tuhan. Para malaikat disebut *muqarrabîn* (QS. An-Nisâ' [4]: 172 dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 21) karena kedudukan mereka yang dekat dengan Tuhan, tidak membangkang dan takabur kepada Allah, melainkan tunduk dan taat menjalankan perintah Allah dan selalu menyembah-Nya. Kelompok manusia pilihan di kalangan orang yang beriman yang disebut *muqarrabûn* adalah mereka yang didekatkan pada Allah, pada pahala Allah dan kemulian-Nya, diangkat kedudukan

mereka melebihi makhluk lainnya, seperti Nabi Isa (QS. Âli 'Imrân [3]: 45) dan orang-orang Mukmin angkatan pertama *as-sâbiqûnal-awwalûn* (السَّابِقُوْنَ الأَوَّلُوْنَ) yang didekatkan pada Allah di sisi-Nya (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 11) pada hari Akhirat, berada di tempat kemuliaan-Nya, dan *muqarrabîn* juga menunjuk pada mereka yang didekatkan kepada Allah yang bersenang-senang minum dari mata air *tasnim* (تَسْنِيْم) di dalam surga (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 28).

Selain itu, *muqarrabîn* pada dua ayat yaitu QS. Al-A'râf [7]: 114 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 42 menunjuk pada tukang-tukang sihir raja Firaun. Kedua ayat tersebut menyebutkan upaya Firaun untuk dapat mengalahkan mukjizat Nabi Musa dengan menawarkan kepada tukang-tukang sihir jabatan tinggi dan upah besar. Firaun berjanji menjadikan tukang-tukang sihir itu sebagai *muqarrabîn*, orang-orang yang didekatkan kepada Firaun bila sihir mereka dapat menang melawan mukjizat Nabi Musa.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

MUQÎM (مُقِيْم)

Kata *muqîm* adalah kata benda pelaku (إِسْمُ فَاعِل = *ism fâ'il*) dari kata kerja *aqâma – yuqîmu – iqâmah* (أَقَامَ – يُقِيْمُ – إِقَامَةٌ). Bersama dengan kata-kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 659 kali.

Di dalam pengertian bahasa, kata *muqîm* mungkin berasal dari *al-qiyâm* (الْقِيَام) dan mungkin juga dari *al-iqâmah* (الإِقَامَة). *Al-qiyâm* berarti 'tegak lurus', bisa juga berarti 'berhenti' dan 'tetap', sedangkan *al-iqâmah* artinya 'melanggengkan/mengabadikan' (*idâmah* = إِدَامَة). Apabila arti bahasa dikaitkan dengan kata *muqîm* artinya 'orang yang menetap', memelihara kelangsungan suatu perbuatan. Sementara itu, *mustaqîm* (مُسْتَقِيْم) dari kata *istiqâmah* (إِسْتِقَامَة) berarti 'berdiri tegak atau lurus'. Maka, apabila dikatakan hidup dengan *istiqâmah*, maksudnya adalah 'tetap lurus mengikuti jalan Allah (taat asas)'.

Kata *aqâma – yuqîmu* (أَقَامَ – يُقِيْمُ) menurut Imam Al-Qurthubi, berarti 'menjalankan dengan bersinambung kewajiban shalat dengan memenuhi syarat dan rukunnya serta sunah-sunahnya secara tepat di dalam waktu yang telah ditentukan'. Penggunaan kata *aqâma – yuqîmu* yang banyak diikuti kata-kata *shalâh* (صَلاَة), *syahâdah* (شَهَادَة), *wazn* (وَزْن) artinya 'berusaha menjalankannya secara terus-menerus dan memeliharanya'. Juga ada kata *qâma* (قَامَ) yang berkaitan dengan shalat; konotasinya menunjukkan 'orang yang mendirikan shalat dengan malas' (QS. An-Nisâ' [4]: 142). Ayat ini menggambarkan sifat-sifat orang munafik karena mereka melakukannya dengan tujuan agar dilihat dan diperhatikan oleh orang lain (*riyâ'* = رِيَاء).

Kata *qâma – yaqûmu* (قَامَ – يَقُوْمُ) artinya 'berdiri', lawannya duduk *qa'ada* (قَعَدَ) (QS. An-Naml [27]: 39). Ini menggambarkan kemampuan jin Ifrit ketika berhadapan dengan Nabi Sulaiman as. untuk mendatangkan singgasana Ratu Balqis dari negeri Saba' ke Palestina. Menurut Al-Ashfahani, "berdiri" ada beberapa macam. **Pertama**, berdirinya seseorang/pepohonan. Berdiri bisa karena ditundukkan (*taskhîr* = تَسْخِيْر), seperti berdirinya pohon kurma adalah karena ditundukkan Allah. Artinya, semua itu atas izin dan kehendak-Nya. **Kedua**, berdiri karena ikhtiar atau usaha memilih, dan ini hanya berlaku bagi manusia. Seperti pertanyaan Allah sebagai sindiran kepada orang musyrik, "Apakah kamu hai orang musyrik yang lebih beruntung ataukah orang yang beribadah di waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedangkan ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhan-Nya" (QS. Âli 'Imrân [3]: 191, QS. An-Nisâ' [4]: 34, dan QS. Al-Furqân [25]: 64). Selanjutnya, berdiri untuk memelihara sesuatu, seperti menegakkan kebenaran karena Allah dengan cara menjadi/memberi kesaksian yang adil (QS. Âli 'Imrân [3]: 18, 75 dan 113, serta QS. Ar-Ra'd [13]: 33).

Ketiga, *qiyâm* (قِيَام) berarti 'menyengaja (*'azam* = عَزْم) berbuat sesuatu', seperti QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, yang menjelaskan orang yang akan melakukan shalat, hendaknya berwudhu, atau tayamum jika tidak menemukan air.

Kata *muqîm* yang merupakan kata sifat dari kata *'adzâb* (عَذَاب) artinya 'kekal' atau 'abadi'.

Ini menunjukkan bahwa azab yang akan diterima orang-orang yang ingkar, kufur, zalim, dan musyrik adalah selama-lamanya. Demikian juga sebaliknya. Kata *muqîm* yang menjadi sifat dari kata *na'îm* (نَعِيْم) berarti 'kenikmatan yang kekal abadi'. Kenikmatan ini disediakan kepada orang-orang yang beriman, taat, dan beramal saleh. Adapun kata *muqîm* yang menjadi sifat dari kata *sabîl* (سَبِيْل) artinya 'tetap, tidak berubah-ubah'.

Di dalam bentuk kata *qayyim/qayyimah* (قَيِّم/قَيِّمَة), kata itu searti dengan kata *mustaqîm* yang penggunaannya lebih banyak berkaitan dengan kata *shirâth* (صِرَاط= jalan) artinya lurus. *Ash-shirâtal-mustaqîm* (الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ) artinya 'jalan yang lurus'. Jika pemeluknya konsisten mengikutinya maka mereka akan sampai kepada tujuan hidupnya. Kata *maqâm* ( ) artinya tempat berdiri (QS. Al-Baqarah [2]: 125, dan QS. Âli 'Imrân [3]: 97). Juga berarti kedudukan (QS. Al-Furqân [25]: 58, QS. Ash-Shaffât [37]: 164, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 26). Ada kalanya berarti kebesaran (QS. Ar-Rahmân [55]: 46 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 40).

Di dalam bentuk *qiyâmah* (قِيَامَة) yang disebut 70 kali, kata itu berarti 'peristiwa hari kiamat'. Menurut Al-Ashfahani, kiamat adalah bangkitnya manusia secara serentak (*duf'ah wâhidah* = دُفْعَة وَاحِدَة). Kata yang semakna adalah *as-sâ'ah* (السَّاعَة) —bisa juga berarti 'masa'— disebut 48 kali di dalam Al-Qur'an.

Kata *taqwîm* (تَقْوِيْم) biasanya diartikan 'bentuk'. Kata ini menunjukkan arti kekhususan yang terdapat di dalam diri manusia dibanding hewan, yaitu berupa akal, kemampuan memahami, dan kemampuan berdiri tegak. Kemudian, kata *qaum* (قَوْم) pada mulanya berarti 'sekumpulan orang laki-laki, tidak termasuk orang perempuan'. Namun, penggunaannya sering berlaku untuk umum (QS. Al-Hujurât [49]: 11, QS. An-Nahl [16]: 64, 107, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 74, QS. Al-Mu'minûn [23]: 41, 44, 94, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 10). Selanjutnya di dalam bentuk *al-qayyûm* (الْقَيُّوْم) disebut 3 kali, artinya 'memelihara secara mandiri, tanpa memerlukan bantuan yang lain'. Kata ini menjadi sifat Allah, yang artinya 'Allah mengurus makhluk-Nya, yang meliputi ajal, amal, rezeki, dan lain-lain yang menjadi kebutuhan hidup manusia' (QS. Al-Baqarah [2]: 225, QS. Âli 'Imrân [3]: 2, dan QS. Thâhâ [20]: 111).

Kata *iqâmah* (إِقَامَة) lazim digunakan untuk panggilan pelaksanaan shalat yang dikumandangkan setelah azan. Artinya, dengan dikumandangkannya iqamat berarti shalat jamaah siap dilaksanakan. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

MUQÎT, AL (الْمُقِيْت)

Kata *Muqît* (مُقِيت) terambil dari akar kata yang rangkaian huruf-hurufnya mengandung arti *genggaman, pemeliharaan, kekuasaan,* dan *kemampuan.* Dari sini, lahir makna-makna lain seperti *makanan* karena dengannya makhluk memiliki kemampuan serta dengannya pula terlaksana pemeliharaan atas dirinya.

Dalam Al-Qur'an kata *Muqît* hanya ditemukan sekali, yakni dalam firman-Nya:

مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا

"Barang siapa yang memberikan syafa'at yang baik, niscaya dia akan memperoleh (pahala) darinya. Dan barang siapa memberi syafa'at yang buruk niscaya dia akan memikul bagian (dosa) darinya. Allah Muqîtâ (Mahakuasa) atas segala sesuatu." (QS. An-Nisâ' [4]: 85).

Berbeda pendapat ulama tentang makna kata ini sebagai sifat Allah. Ada yang memahaminya dalam arti *Pemberi Rezeki,* yang mengantar kepada pemeliharaan jiwa raga makhluk, baik rezeki untuk jasmani maupun ruhani. Penganut pendapat ini, membedakannya dengan sifat *ar-Razzâq* (الرَّزَّاق) dengan berkata bahwa pada makna sifat *Muqît* terdapat penekanan dalam sisi *jaminan rezeki, bayak atau sedikit,* sedangkan tekanan pada sifat *ar-Razzâq* adalah pada berulang dan banyaknya penerima rezeki. Ada juga yang menyatakan bahwa Allah *al-Muqît* adalah Yang Mahakuasa memberi rezeki yang mencukupi seluruh makhluk-Nya. Pendapat ini

menggabung dua makna dari akar kata ini, yaitu makanan dan kekuasaan.

Ada lagi yang memahami kata *muqît* dalam arti *memelihara* dan *menyaksikan*, karena siapa yang memberi makan sesuatu, maka dia telah memeliharanya dari rasa lapar, sekaligus menyaksikannya.

Imam Ghazali mengemukakan dua kemungkinan arti. Yang pertama adalah *Pencipta, Pemberi serta Pengantar makanan ke jasmani dan ke ruhani.* Menurutnya kata ini berbeda dengan *ar-Razzâq*, dari sisi bahwa rezeki dapat mencakup makanan dan selainnya, seperti pakaian, kedudukan, dan lain-lain; sedang *al-Muqît* khusus pada makanan jasmani atau ruhani. Kemungkinan arti kedua adalah *Yang mengenggam, menguasai, lagi mampu.* Penguasaan mengharuskan adanya kudrat dan ilmu. Makna ini menjadikan sifat *al-Muqît* berbeda dengan kudrat dan ilmu, serta lebih luas cakupan maknanya dari masing-masing karena sifat *al-Muqît* adalah gabungan keduanya.

QS. An-Nisâ' [4]: 85, yang merupakan satu-satunya ayat yang menggunakan kata *al-Muqît*, dapat menampung pendapat-pendapat di atas.

Al-Biqa'i dalam tafsirnya mengemukakan bahwa ayat QS. An-Nisâ' [4]: 85 yang dikutip di atas, berbicara tentang janji Allah memberi bagian dari pahala bagi yang memberi syafa'at yang baik dan dosa untuk yang memberi syafa'at yang buruk; karena Allah Maha Menyaksikan, Maha Memelihara dan Mahakuasa untuk memberi makanan ruhani bagi jiwa dan kalbu, serta makanan lahir dan segala yang dibutuhkan oleh jasmani. Itu diberi-Nya kepada masing-masing sesuai kadar yang berhak mereka terima sebagai imbalan syafa'at masing-masing, yang baik atau yang buruk. Al-Qaffal juga berpendapat demikian. Allah kuasa memberi dan menyampaikan balasan ganjaran atau sanksi kepada yang melakukan syafa'at, sebagaimana yang bersangkutan memberi jasa yang baik atau sebaliknya kepada yang diberinya syafa'at. Allah juga Maha Menyaksikan, Maha Mengetahui keadaan yang memberi syafa'at–baik atau buruk–kemudian *memelihara* ganjaran dan balasan tersebut. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUQSITHÎN (مُقْسِطِين)

Kata *muqsithîn* (مُقْسِطِين) adalah bentuk jamak dari *muqsith* (مُقْسِط); sebuah kata yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *qâf, sîn,* dan *thâ'*. Maknanya berkisar pada dua hal yang bertolak belakang. *Al-qisth* (القِسْط) berarti *adil,* dari sini lahir makna *bagian,* sedang *al-qasth* (القَسْط) antonim *adil,* yakni *aniaya.* Jika Anda berkata *qasatha* (قَسَطَ) maka ini berarti mengambil hak orang lain, dan dengan demikin pelakunya *qâsith* (قَاسِط), yakni *berlaku aniaya* atau *menyimpang dari kebenaran.* QS. Al-Jinn [72]: 15 menegaskan bahwa "(وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا) = *Adapun* al-qâsithûn, *maka mereka menjadi kayu api neraka Jahanam.)*"

Adapun jika Anda memberi bagian orang lain —yang memang merupakan haknya, atau yang sewajarnya ia terima— maka kata yang digunakan adalah *aqsatha* (أَقْسَطَ), dan pelakunya dinamai *muqsith* dalam arti *pelaku keadilan.*

Dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-muqsith* (dalam bentuk tunggal), yang ditemukan adalah bentuk jamaknya, yaitu *muqsithîn*, sebanyak tiga kali, kesemua pelakunya adalah manusia. Tetapi walaupun kata *al-muqsith* tidak ditemukan, namun salah satu nama Allah ini, diisyaratkan oleh Al-Qur'an dengan firman-Nya:

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ

"Allah menyatakan bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Qâ'iman bi al-qisth (Yang menegakkan keadilan). Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan demikian)" (QS. Âli 'Imrân [3]: 18).

Jika kata *al-muqsith* terambil dari kata *al-qasth*, yang berarti *bagian,* maka dipahami bahwa Allah *al-Muqsith* adalah Dia yang memberikan bagian/rezeki yang sesuai untuk tiap makhluk-Nya. Ada yang dilapangkan ada juga yang disempitkan. Makna ini sama dengan kandungan makna sifat *ar-Razzâq* (الرَّزَّاق). Ibnu al-Arabi

dalam tafsirnya *Ahkâm Al-Qur'ân* ketika menafsirkan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 yang menggunakan kata *tuqsithû* (تُقْسِطُوا), memahami kata tersebut dalam arti *memberi sebagian (rezeki yang diperoleh)*, bukan dalam arti *berlaku adil* sebagaimana populer diterjemahkan:

"Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan tuqsithû *(memberi sebagian hartamu) terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."*

Kebanyakaan ulama memahami kata *al-qisth* pada sifat yang menyandang nama-Nya ini dalam arti *adil*, hanya saja ada ulama yang mempersempit maksudnya, ada juga yang memperluasnya. Yang mempersempit, memahaminya dalam arti *syariat dan hukum-hukum yang ditetapkan Allah*, sama dengan maksud firman-Nya:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

"Sesungguhnya Kami telah mengutus para rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata, dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan al-qisth (keadilan)" (QS. Al-Hadîd [57]: 25).

Allah *al-Muqsith* adalah Dia yang menetapkan hukum yang adil, dan Dia yang mengutus para nabi dan rasul agar keadilan dapat dirasakan dalam kehidupan nyata. Makna ini dikemukakan oleh Al-Qurthubi dalam bukunya *al-Asnâ'*. Tetapi pakar hukum ini, tidak mengemukakan alasan mempersempit makna sifat itu.

Makna lain dikemukakan oleh Imam Ghazali. *Hujjatul Islâm* ini, walau memahami kata *al-Muqsith* dalam arti Yang Maha Adil, tetapi membedakanya dengan sifat *al-'Adl* (الْعَدْل), yang juga disandang Allah swt.

Al-Ghazali menulis, *al-Muqsith* adalah "Yang memenangkan/membela yang teraniaya dari yang menganiaya. Kesempurnaan sifat ini adalah dengan menjadikan yang teraniaya dan menganiaya sama-sama rela. Ini tidak dapat dilakukan secara sempurna kecuali oleh Allah swt."

Hujjatul Islâm itu memberi ilustrasi dengan mengutip riwayat yang menyatakan bahwa kelak di Hari Kemudian, seorang teraniaya datang mengadukan seseorang kepada Allah, sambil menuntut haknya. Tetapi karena yang diadukan tidak memiliki ganjaran amal kebajikan yang dapat dialihkan kepada yang teraniaya, dia meminta agar dosa yang teraniaya dipikul oleh yang menganiayanya. Allah swt. memerintahkan sang penuntut melihat ke atas, yang ternyata adalah istana-istana dengan berlian dan mutu manikam. Ia bertanya: *Untuk siapa istana-istana itu?* Allah menjawab: *Untuk yang mampu membayar harganya!* Dia kembali bertanya: *Siapa yang mampu?* Allah menjawab: *Engkau dengan memaafkan saudaramu ini.* Demikian Allah swt. yang bersifat *al-Muqsith* itu memutuskan perselisihan dengan hasil yang menyenangkan kedua pihak.

Pandangan Al-Ghazali ini—hemat penulis—didukung oleh penggunaan kata *al-qisth* yang berarti *adil*. Perhatikan lah antara lain QS. Al-Hujurât [49]: 9.

Menengahi/mendamaikan dua kelompok Mukmin yang bertikai adalah wajib. Tetapi apabila satu pihak enggan mengikuti ketentuan Ilahi, maka penengah dapat menindaknya, dan jika mereka patuhi, maka penengah harus menengahi mereka lagi—tapi harus diingat, kali ini ditekankan agar upaya tersebut dilakukan secara adil —karena si penengah sebelumnya telah terlibat dalam memaksanya memenuhi ketentuan. Perlu diingat juga, bahwa upaya menengahi mereka pertama kali, walaupun juga harus dengan adil, tetapi tidak dikemukakan secara tersurat. Upaya kedua amat perlu untuk dikemukakan secara tersurat, karena penengah telah terlibat langsung menindak mereka yang enggan patuh. Selanjutnya, setelah perintah berbuat adil itu, ditekankan lagi perintah *wa aqsithû* (وَأَقْسِطُوا). Kata ini tentu berbeda dengan perintah adil pertama. Ia dapat diartikan dengan perintah berlaku adil dalam segala hal, termasuk upaya إِصْلَاح *(ishlâh)*/mendamaikan, tetapi lebih

baik jika dipahami seperti dikemukakan Al-Ghazali di atas, yakni mencari dan menemukan apa yang dinamai *win-win solution* sehingga keduanya puas dengan hasil penengahan (mediasi) itu. Memang berlaku adil dapat ditetapkan, tetapi belum tentu diterima secara baik dan menyenangkan pihak-pihak yang berselisih.

Perhatikan juga firman-Nya menyangkut perlakuan terhadap anak-anak yatim: (QS. An-Nisâ' [4]: 3). Anda baca bahwa perlakuan yang dituntut adalah perlakuan atas dasar *qisth*, yakni perlakuan yang menyenangkan semua pihak. Demikian juga (QS. Al-Baqarah [2]: 282). Ayat ini menggunakan kata *aqsath*, karena keadilan yang dihasilkannya adalah keadilan yang memuaskan kedua belah pihak yang bertransaksi itu. Hal serupa ditemukan pada QS. Al-Ahzâb [33]: 5, serta Ar-Rahmân [55]: 9.

Memutuskan perselisihan, atau bertindak adil yang memuaskan semua pihak, adalah sesuatu yang amat sempurna lagi amat terpuji, karena itu pula Rasul saw. diperintahkan agar jika orang Yahudi datang kepada beliau meminta diputuskan perselisihan mereka, maka beliau dapat menerima atau menolak permintaan itu, tetapi bila memilih untuk menerima:

فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ

"Maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan al-qisth (adil) dan diterima baik oleh kedua belah pihak) sesungguhnya Allah menyukai al-muqsithîn (orang-orang yang adil)" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 42).

Allah Maha Adil, tetapi di samping itu Dia juga *Muqsith*, ketika menghadapi sekian banyak hamba-hamba-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUQTADIR (مُقْتَدِر)

Kata *muqtadir* (مُقْتَدِر) seakar dengan kata *Qâdir* (قَادِر). Kandungan maknanya pun sejalan dengan *qâdir*, tetapi karena ia memiliki huruf yang berlebih dari kata *qâdir*, maka para pakar bahasa—berdasarkan kaidah "penambahan huruf menunjukkan penambahan makna"—menyatakan bahwa makna yang dikandung oleh kata *muqtadir* lebih dalam dan kuat dibandingkan dengan kata *qâdir*.

Kata *muqtadir* ditemukan sebanyak tiga kali dalam Al-Qur'an, dan dalam bentuk jamak, *muqtadirûn* (مُقْتَدِرُوْن), satu kali. Kesemuanya menunjuk kepada Allah swt., dan konteksnya pun dapat dikatakan—sebagaimana kata *qâdir*—berkaitan dengan kekuasaan-Nya menjatuhkan sanksi kepada para pembangkang. Perhatikan firman-firman-Nya dalam QS. Al-Qamâr [54]: 42) dan Al-Kahfi [18]: 45).

Hanya sekali kata *muqtadir* dikemukakan dalam konteks orang-orang bertakwa, tetapi ini untuk kehidupan ukhrawi nanti, dan agaknya tertuju kepada mereka yang tadinya tertindas di dunia ini, sebagaimana terbaca pada ayat-ayat yang mendahuluinya. (Baca QS. Al-Qamar [54]: 54-55).

Pakar tafsir al-Biqa'i ketika menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa *Muqtadir* bermakna: "Dia yang memiliki kekuasaan menyeluruh yang mencapai batas yang tidak mungkin diraih oleh selain Allah swt." Nama mulia ini—tulisnya—memiliki rahasia khusus dalam mengatasi orang-orang yang berlaku aniaya.

Dari ayat-ayat yang menggunakan kata ini dapat diambil beberapa kesimpulan, antara lain bahwa *muqtadir* (demikian juga *Qâdir* dan *Qâdirûn* [قَادِرُون]) adalah sifat-sifat Allah Yang Mahakuasa itu, tetapi kodrat dan kekuasan yang ditunjuk oleh sifat ini, lebih banyak ditujukan kepada para pembangkang dan orang tidak beriman, sebagai ancaman atau siksa kepada mereka, atau untuk menghalangi niat buruk dan penindasan terhadap orang-orang lemah. Ini sejalan dengan sifat *al-Qawiyy* (الْقَوِيّ).

Tentu saja kekuasaan Allah meliputi segala sesuatu, dan dapat dianugerahkan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dia Mahakuasa, sehingga jika khayalan melepas busur panahnya untuk mencapai ujung kekuasaan-Nya, atau pikiran dipusatkan mengembara menuju angkasa kodrat-Nya, atau hasrat hati dipicu guna mendalami hakikat sifat kekuasan-Nya, maka semua akan gagal dan kembali tak berdaya.

Mûsâ

Segala sesuatu menyerah kepada-Nya, semua berada dalam genggaman tangan-Nya. Tetapi Dia adalah kepuasan bagi yang miskin dan lemah, kemulian bagi mereka yang dipandang hina dan rendah. Dia tenaga dan daya bagi yang lemah serta pertolongan dan perlindungan bagi yang tertindas. Betapa agung kekuasan-Nya yang kita lihat, tetapi betapa kecil yang terlihat itu dibanding yang dimiliki-Nya. Betapa menakjubkan kodrat-Nya yang kita rasakan, tetapi itu hanya sekelumit dari hakikat kodrat yang disandang-Nya. (Baca juga entri *Qâdir*). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MÛSÂ (مُوسَى)

Musa adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah swt. yang bergelar *ulû al-'azm* (أُولُو الْعَزْمِ). Nama Musa di dalam Al-Qur'an disebut 136 kali. Namanya disebut di dalam berbagai konteks, tetapi yang paling banyak adalah di dalam konteks pembicaraan mengenai Firaun, salah seorang penguasa Mesir yang amat dikenal keangkuhan dan kekejamannya.

Berbeda dengan penjelasan tentang nabi-nabi dan rasul-rasul lainnya, Al-Qur'an menjelaskan kisah Nabi Musa as. di dalam banyak ayat dan penjelasannya pun lebih rinci.

Secara garis besar kisah Musa di dalam Al-Qur'an meliputi penjelasan mengenai hal-hal berikut.

Pertama, keterangan mengenai latar belakang keadaan masyarakat ke tempat Musa akan diutus, yakni masyarakat Bani Israil yang tertindas akibat perlakuan sewenang-wenang dan tindakan diespotisme dari penguasa mereka yang bergelar Firaun, serta janji Allah memberikan pertolongan kepada Bani Israil tersebut (QS. An-Naml [27]: 12, QS. Al-'Ankabût [29]: 39, QS. An-Nâzi'ât [79]: 17, dan QS. Al-Qashash [28]: 4–6).

Kedua, keterangan tentang Nabi Musa as. tidak berapa lama setelah dilahirkan, oleh ibunya ia dimasukkan ke dalam peti dan dihanyutkan ke dalam sungai Nil agar terhindar dari kekejaman Firaun yang ketika itu memerintahkan untuk membunuh setiap bayi laki-laki yang lahir di kalangan Bani Israil. Akan tetapi, dengan kuasa Tuhan, Musa selamat dan dipungut oleh istri Firaun yang merasa iba kepadanya sehingga memohon kepada suaminya, Firaun, agar diperkenankan mengasuh Musa. Demikianlah, akhirnya Musa diasuh dan dididik di lingkungan istana Firaun, tetapi tetap disusui oleh ibunya karena ia sama sekali tidak ingin menyusu pada ibu-ibu susu yang disediakan oleh Firaun (QS. Al-Qashash [28]: 7–13 serta QS. Thâhâ [20]: 37–41).

Ketiga, Musa diberi ilham dan hikmah sebagai persiapan untuk menjadi nabi dan rasul (QS. Al-Qashash [28]: 14).

Keempat, Musa secara tidak sengaja membunuh salah seorang dari pengikut Firaun yang berbuat aniaya terhadap kaumnya. Akibat perbuatan itu Musa amat menyesal dan memohon taubat kepada Tuhannya (QS. Al-Qashash [28]: 15–19).

Kelima, Musa meninggalkan Mesir menuju Madyan dan di sana ia bertemu dengan dua orang gadis penggembala yang menurut ahli tafsir adalah dua orang putri Nabi Syuaib as. Ketika itu keduanya sedang mengambil air untuk memberi minum ternak mereka, lalu Musa membantunya. Sebagai upah membantu kedua putri tersebut, ayah kedua wanita itu, Syuaib as. menikahkan Musa dengan salah seorang putrinya itu (QS. Al-Qashash [28]: 20–28).

Keenam, Musa menerima wahyu dari Allah swt. di Bukit Thûr. Kumpulan wahyu itu kemudian diberi nama Kitab Taurat untuk didakwahkan kepada Bani Israil, termasuk kepada golongan Firaun yang sesat (QS. Al-Qashash [28]: 29, 30, dan 43 serta QS. Thâhâ [20]: 9–16).

Ketujuh, sebagai seorang rasul, Musa juga mendapat mukjizat dari Allah swt. mukjizat yang diterimanya ada dua macam, yaitu [1] berupa tongkat yang bisa berubah menjadi ular dan [2] tangannya yang dapat bersinar putih cemerlang tanpa cacat sebagai obat bila ia merasa takut (QS. Al-Qashash [28]: 31–32 serta QS. Thâhâ [20]: 17–23).

Mûsâ

Kedelapan, permohonan Musa kepada Allah agar Harun, saudaranya, diangkat menjadi pembantunya dalam melaksanakan dakwah. Selanjutnya, keduanya pergi menjumpai Firaun dan di antara mereka terjadi dialog tentang Tuhan yang hasilnya membuat murka Firaun (QS. Al-Qashash [28]: 33–37, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 32–51, dan QS. Thâhâ [20]: 42–56).

Kesembilan, uraian mengenai keangkuhan dan kesombongan Firaun. Firaun mengaku bahwa dirinya Tuhan dan menyuruh pembesar-pembesarnya membangun untuk dirinya sebuah menara yang tinggi agar dapat melihat Tuhannya Musa (QS. Al-Qashash [28]: 38–42, QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, QS. Az-Zukhruf [43]: 51–54, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 29).

Kesepuluh, Musa ternyata mampu menundukkan tukang-tukang sihir Firaun melalui mukjizatnya, yang berupa tongkat itu; bahkan, mereka pada akhirnya beriman kepada Allah dan mengikuti ajaran Musa as. (QS. Al-A'râf [7]: 116–123, QS. Al-Qashash [28]: 57–76, dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 32–51).

Kesebelas, setelah mampu mengalahkan ahli-ahli sihir Firaun, Musa dan pengikutnya semakin mendapat tekanan dari pihak Firaun. Akan tetapi, Musa tak henti-hentinya menyuruh kaumnya bersabar menghadapi penganiayaan Firaun. Karena kesewenang-wenangan Firaun sudah melampaui batas, Musa as. memanjatkan doa agar Firaun dan pengikutnya diberi azab dan Allah swt. pun mengabulkan doa tersebut. Kerajaan Firaun dilanda krisis keuangan, negeri Mesir ditimpa berbagai bencana berupa musim kemarau yang panjang lalu diikuti banjir besar, kemudian wabah penyakit. Pengikut Firaun mendatangi Musa as. memohon agar azab yang mereka derita segera berakhir dengan janji mereka akan beriman. Musa as. pun mengabulkan permintaan pengikut Firaun, memohonkan agar Allah swt. mencabut azab-Nya. Akan tetapi, setelah azab mereka dicabut, mereka pun kembali ingkar (QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, QS. Az-Zukhruf [43]: 51–54, QS. Yûnus [10]: 88–89, dan QS. Al-A'râf [7]: 130–135).

Kedua belas, melihat orang-orang yang berpihak kepada Musa semakin hari semakin bertambah banyak, termasuk ahli-ahli sihirnya, Firaun menjadi semakin murka kepada Musa dan pengikutnya. Oleh karena itu, Firaun melakukan pengejaran terhadap Musa dan pengikutnya, tetapi Allah menyelamatkan mereka dengan membuat laut terbelah dua sehingga mereka dapat berjalan di tengahnya. Ketika Musa dan pengikutnya selamat sampai ke seberang sementara Firaun dan tentaranya masih berada di tengah laut, Allah pun menyatukan kembali laut tersebut sehingga mereka semua mati tenggelam (QS. Thâhâ [20]: 77–79, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 63–68, dan QS. Yûnus [10]: 90–92).

Ketiga belas, setelah selamat dari pengejaran Firaun dan tentaranya, Musa as. membawa pengikutnya menuju *Bait Al-Maqdis* di Palestina. Di tengah perjalanan, yaitu ketika mereka berada di Gurun Sinai yang tandus dan gersang, para pengikutnya meminta Musa as. agar memohon kepada Allah swt. untuk menaungi mereka dari teriknya panas matahari. Allah pun menaungi mereka dengan awan sehingga terhindar dari sengatan matahari selama dalam perjalanan itu. Selain itu, pengikutnya juga meminta Musa as. agar berdoa memohon makanan dan minuman. Permintaan ini pun dikabulkan Allah swt. seperti dikisahkan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 160 dan QS. Al-Baqarah [2]: 61.

Keempat belas, Musa as. memohon agar Allah swt. mengizinkan dirinya melihat zat-Nya. Allah swt. mengatakan bahwa ia tidak akan sanggup melihat-Nya. Kemudian Allah swt. menyuruh Musa memandang ke arah sebuah bukit; jika bukit itu tetap tegak, itu berarti Musa dapat melihat-Nya. Namun, begitu Musa memandang ke bukit yang ditunjukkan Tuhan, bukit itupun hancur berkeping-keping. Bahkan, Musa sendiri pingsan beberapa saat. Setelah itu, Musa memohon ampun kepada Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 143). Selanjutnya, Allah swt. menyatakan telah memilih Musa sebagai penyampai risalah dan kepadanya diberikan batu

Musammâ

tulis yang berisi pelajaran (QS. Al-A'râf [7]: 144–145).

Selain dikaitkan dengan Firaun, kisah Musa di dalam Al-Qur'an juga disebut di dalam pembicaraan tentang Qarun, salah seorang dari Bani Israil yang memiliki harta kekayaan yang berlimpah. Meskipun kaya, Qarun dikenal sangat kikir di dalam mengeluarkan sedekah untuk fakir miskin sehingga Allah swt. menjadi murka kepadanya. Qarun dengan seluruh hartanya musnah ditelan bumi melalui bencana yang ditimpakan Allah swt., sebagaimana dikisahkan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 76–82.

Nama Musa juga diungkap di dalam pemberitaan mengenai Nabi Khidir as. Nabi Khidir adalah orang yang banyak dianugerahi ilmu dan hikmat oleh Allah swt. Oleh karena itu, Allah swt. menyuruh Musa datang kepadanya untuk banyak belajar, seperti diuraikan di dalam QS. Al-Kahfi, surah ke-18. ❖ *Musda Mulia* ❖

MUSAMMÂ (مُسَمًّى)

Kata *musammâ* (مُسَمًّى) adalah *ism maf'ûl* dari *sammâ* (سَمَّى) – *yusammî* (يُسَمِّي) – *tasmiyatan* (تَسْمِيَةً) yang menunjuk pada makna 'menamai', 'menetapkan' atau 'menentukan'. Kata itu berasal dari akar kata *samâ* (سَمَى) – *yasmû* (يَسْمُوْ) – *sumuwwan* (سُمُوًّا) yang menunjuk pada makna dasar 'tinggi'. Langit, awan, atap, dan semua yang memanjang di ketinggian disebut *samâ'* (سَمَاء). Hujan juga disebut *samâ'* (سَمَاء) karena turun dari tempat yang tinggi. Kemudian kata *ism* (إِسْم) dan segala bentuk *tashrif*-nya yang asalnya—menurut umumnya para ahli bahasa— dari *simwun* (سِمْوٌ), huruf *waw* di akhir kata dibuang, kemudian ditambah *hamzah washal* di awalnya, dipakai dalam arti 'nama'. Dinamai demikian karena nama itu merupakan atribut dan tanda bagi yang memiliki nama tersebut, sehingga dengan nama itu ia mudah diketahui sebagaimana sesuatu itu sangat mudah dilihat dan diketahui karena berada di ketinggian.

Di dalam Al-Qur'an, kata *sammâ* (سَمَّى) dan semua kata bentukannya ditemukan sebanyak 381. Kata *musammâ* (مُسَمًّى) sendiri terulang sebanyak 21 kali, semuanya didahului oleh kata *ajal* (أَجَل) sebagai rangkaian *shifat-maûshûf*, *ajal musammâ* (أَجَل مُسَمًّى) dan semuanya menunjuk pada makna 'waktu yang telah ditentukan' dengan konteks pembicaran yang berkisar pada hal-hal berikut:

1. Menunjuk pada perjanjian muamalah yang tidak tunai seperti jual-beli, utang piutang dan sewa-menyewa untuk jangka waktu tertentu. Jika orang-orang Mukmin melakukan transaksi muamalah semacam itu maka diperintahkan untuk mencatatnya. Namun, perintah itu menurut umumnya mufasir bukan bersifat wajib, tetapi hanya sifatnya *irsyâdiy* (إِرْشَادِي = 'himbauan') supaya dapat menguatkan persaksian dan lebih menghilangkan keraguan.
2. Menunjuk pada umur makhluk yang telah ditentukan seperti umur manusia, umur dunia, umur langit, umur peredaran matahari dan bulan yang semuanya memiliki waktu yang telah ditentukan, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 2. Said bin Jubair meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud *ajalan* (أَجَلاً) adalah 'kematian' dan *ajalan musammâ* (أَجَلاً مُسَمًّى) adalah 'akhirat'. Pendapat senada juga diriwayatkan dari Mujahid, Ikrimah, Al-Hasan, Qatadah, Ad-Dahhak, Zaid bin Aslam, Atiyyah, As-Suddi, Muqatil bin Hayyan, dan lain-lain. Di samping itu, Al-Hasan juga mengemukakan riwayat lain yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ajalan* (أَجَلاً) adalah masa antara kelahiran dan kematian; sedangkan, *ajalan musammâ* (أَجَلاً مُسَمًّى) adalah masa antara kematian dan kebangkitan. Dengan kata lain, kedua penafsiran itu menunjuk secara khusus pada umur manusia dan secara umum pada umur dunia yang telah ditentukan. Selanjutnya, yang khusus berkaitan dengan ajal manusia dapat dilihat pada QS. Al-An'âm [6]: 60, QS. Hûd [11]: 3, QS. Ghâfir [40]: 67, dan lain-lain. Yang berkaitan dengan langit dan bumi serta peredaran matahari dan bulan yang akan

Musawwamah

berhenti dan hancur pada waktu yang telah ditentukan dapat dilihat pada QS. Ar-Rûm [30]: 8, QS. Al-Aḥqâf [46]: 3, QS. Ar-Ra'd [13]: 2, QS. Luqmân [31]: 29, dan lain-lain.

3. Menunjuk pada ganjaran siksaan atas dosa-dosa manusia yang tidak segera diterima oleh pelakunya di dunia, tetapi diberi tempo sampai batas waktu yang telah ditentukan, yakni hingga manusia meninggal dunia. Misalnya, disebutkan di dalam firman-Nya QS. An-Nahl [16]: 61, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Thâhâ [20]: 129, dan sebagainya.
4. Menunjuk pada proses kejadian manusia yang tinggal di dalam perut ibunya selama jangka waktu tertentu sesuai yang dikehendaki oleh Allah swt. sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5.
5. Menunjuk pada kebolehan memanfaatkan binatang *al-hadyu* (الهَدْي) seperti mengendarai dan mengambil air susunya hingga waktu yang ditentukan, yaitu pada hari nahar atau hari penyembelihan, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 33. Yang dimaksud *al-hady* adalah binatang (unta, lembu, kambing, biri-biri) yang dibawa ke Ka'bah untuk mendekatkan diri kepada Allah, disembelih di Tanah Haram dan dagingnya dihadiahkan kepada fakir miskin dalam rangka ibadah haji.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MUSAWWAMAH (مُسَوَّمَة)

Kata *musawwamah* (مُسَوَّمَة) adalah *ism maf'ûl* dari *sawwama–yusawwimu–taswîm* (سَوَّمَ – يُسَوِّمُ – تَسْوِيْم). Kata tersebut terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – wâw – mîm*. Makna dasar akar kata tersebut, ada yang mengatakan 'menjauh untuk mengembala'. Ada juga yang mengatakan 'tanda' kemudian dipakai dalam arti 'menggembala' karena gembalaan itu meninggalkan tanda atau bekas. Ibnu Faris, mengatakan makna dasar akar kata tersebut adalah 'menuntut sesuatu' dari makna ini kemudian dipakai dalam arti 'tawar menawar dalam jual beli', dan 'mengembala' karena di dalamnya mengandung makna tuntutan. Menuntut sesuatu dari seorang berarti membebaninya, sehingga kata ini juga mengandung makna 'beban' dan dari sini juga lahir makna 'tanda' karena tanda itu adalah sesuatu yang melekat, sehingga seolah-olah menjadi beban bagi yang memilikinya. Kemudian dari makna 'beban' lahir makna 'siksaan' lalu berkembang lagi dan lahir makna 'mati', seperti dalam ucapan orang-oran Yahudi kepada Nabi Muhammad saw., *assâmu 'alaikum* (السَّام عَلَيْكُم = kematian atas kamu atau mudah-mudahan kamu mati).

Di dalam Al-Qur'an, segala bentuk derivasi akar kata ini terulang sebanyak 15 kali dengan bentuk *fi'l mudhâri'* sebanyak 6 kali, bentuk *ism maf'ûl, musawwamah* (مُسَوَّمَة) sebanyak 3 kali, bentuk *ism fâ'il, musawwimîn* (مُسَوِّمِيْن) satu kali, dan sisanya dalam bentuk *sîmâ* (سِيْمَى) yang *mudhâf* kepada *dhamîr hum, sîmâhum* (سِيْمَاهُم) sebanyak 5 kali.

Penggunaan dalam bentuk *fi'il* menunjuk pada dua makna. **Pertama**, makna siksaan. Makna ini dipakai di dalam konteks siksaan yang ditimpakan Firaun kepada Bani Israil, seperti membunuh anak laki-laki mereka, mempermalukan wanita-wanita mereka dan sebagainya dan bentuk yang digunakan adalah *"yasûmûnakum sûal 'adzâbi"* (يَسُوْمُوْنَكُم سُوْءَ الْعَذَابِ = Ia [Firaun] menimpakan/menyiksa kalian dengan azab yang seburuk-buruknya), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 49. Juga, di dalam konteks siksaan kepada Bani Israil secara umum hingga akhir zaman di mana disebutkan bahwa Allah mengutus orang yang akan menimpakan azab yang paling buruk hingga akhir zaman (QS. Al-A'râf [7]: 167), azab yang dimaksud ada yang mengatakan pajak yang dipungut oleh Nabi Musa as. selama 7 tahun atau 13 tahun menurut salah satu pendapat. Setelah itu, mereka berada di bawah kekuasaan dan tekanan raja-raja Yunani, kemudian raja-raja Kasydani, kemudian raja-raja Kaldani lalu di bawah kekuasaan Nasrani, kemudian ketika Islam datang, di masa Nabi Muhammad saw. mereka dibawa *dzimmah* Islam dengan dikenakan pembayaran *jizyah* (pajak keamanan).

Musawwamah

Kedua, makna 'menggembala ternak' sebagaimana terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 10. Ayat tersebut berbicara dalam konteks nikmat Allah yang di antaranya adalah diturunkannya hujan yang menyebabkan tumbuhnya, rerumputan, pepohonan dan tumbuh-tumbuhan lainya yang kemudian menjadi makanan bagi binatang ternak.

Selanjutnya, penggunaan dalam bentuk *ism maf'ûl musawwamah* (مُسَوَّمَة) dipakai di dalam dua konteks. **Pertama**, dalam konteks kesenangan syahwat yang menghiasi manusia berupa wanita, anak-anak, harta yang banyak berupa emas, perak, *al-khailul musawwamah* (الخَيْلِ الْمُسَوَّمَة = kuda yang memiliki tanda), binatang ternak, dan kebun (QS. Âli 'Imrân [3]: 14). **Kedua**, dalam konteks siksaan yang ditimpakan kepada kaum Luth dengan dibalik negerinya, yang di atas ke bawah, dan dihujani dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi. Batu tersebut *musawwamah* (مُسَوَّمَة = memiliki tanda) di dalam QS. Hûd [11]: 83 dan QS. Adz-Dzâriyât [51]: 34.

Ada beberapa penafsiran dari *al-khailul musawwamah* (الخَيْلِ الْمُسَوَّمَة = kuda yang memiliki tanda) di dalam QS. Âli 'Imrân tersebut. Ada yang menafsirkan dengan 'kuda yang gemuk dan baik', ada juga dengan 'kuda yang terlatih yang diberi tanda khusus', ada juga dengan 'kuda yang dilepas untuk merumput', yang lain dengan 'kuda yang berbintik putih di kaki dan dahinya', yang lain lagi dengan 'kuda yang terkenal di berbagai kota', dan sebagainya. Yang jelas, semua penafsiran tersebut menunjukkan pada kuda yang baik atau kuda pilihan.

Adapun *"hijâratan musawwamah"* (حِجَارَةً مُسَوَّمَة = batu bertanda) yang menghujani kaum Nabi Luth as. sebagai azab baginya atas kedurhakaannya. Ada yang menafsirkannya dengan 'batu yang memiliki tanda berupa cap stempel', ada juga yang mengatakan di atas batu-batu itu tertulis nama masing-masing orang yang menjadi sâsarannya dan jenis batu itu tidak sama dengan jenis batu yang ada di atas bumi. Adapun, Al-Farra' mengatakan tanda batu itu adalah warna merah dan hitam. Sedangkan, Ka'ab mengatakan tanda itu berupa warna merah dan putih.

Kemudian bentuk *ism fâ'il, musawwimîn* (مُسَوِّمِيْن) yang terdapat pada QS. Âli 'Imrân [3]: 125, berkaitan dengan malaikat yang membantu orang-orang yang beriman di dalam peperangan melawan musuh, disebutkan bahwa jika mereka sabar dan bertaqwa lalu musuh datang menyerbu secara tiba-tiba maka bukan saja hanya dibantu dengan 3000 malaikat sebagaimana disebutkan pada ayat sebelumnya, bahkan 5000 malaikat yang *musawwimîn* (مُسَوِّمِيْن = memakai tanda). Kata *musawwimîn* (مُسَوِّمِيْن) dengan wazan *ism fâ'il* tersebut adalah menurut *qirâah* (bacaan) Abu Amr, Ibnu Katsir, dan Asim. Sedangkan, menurut *qirâah* Ibnu Amir, Hamzah, Al-Kasaiy, dan Nafi dibaca dengan wazan *ism maf'ûl, musawwamîn* (مُسَوَّمِيْنَ). Ulama berbeda dalam menafsirkan kata tersebut, ada yang menafsirkan bahwa malaikat tersebut, dirinya dikenal dengan memakai tanda khusus dan kudanya juga diberi tanda khusus, ada juga yang menafsirkan *musawwimîn* (مُسَوِّمِيْن) dengan *mursalîn* (مُرْسَلِيْن = terlepas) dalam arti kuda-kuda mereka terlepas dan tergiring ke tengah-tengah pertempuran. Yang menafsirkan dengan "tanda" mengatakan bahwa tanda yang dipakai oleh para malaikat tersebut adalah serban putih yang terurai di antara kedua bahunya, kecuali Malaikat Jibril, ia memakai serban kuning sebagaimana warna serban yang dipakai oleh sahabat Nabi saw., Zubair bin Awwam ketika berperang.

Selanjutnya, bentuk *sîmâ* (سِيْمَى) yang *mudhâf* kepada *dhamîr hum, sîmâhum* (سِيْمَاهُمْ) digunakan pada konteks pembicaraan:

1. Orang-orang yang diprioritaskan untuk dibantu, di antaranya orang-orang fakir yang tidak meminta-minta, sehingga orang-orang yang tidak mengenal mereka menyangkanya sebagai orang kaya. Orang-orang fakir tersebut dapat diketahui melalui tanda-tanda atau sifat-sifat khusus yang mereka miliki (QS. Al-Baqarah [2]: 273). Mujahid mengatakan tanda-tanda tersebut adalah mereka memiliki sifat

khusyuk dan tawadhu'. Menurut Ibnu Zaid adalah kesederhanaan di dalam berpakaian. Selanjutnya, menurut As-Suddi adalah kesan yang tergambar di wajahnya sebagai orang yang kekurangan. Al-Qurthubi menambahkan, kesan itu berupa warna kekuning-kuningan di mukanya yang menggambarkan kurang tidur pada malam hari karena beribadah dan banyak berpuasa pada siang hari.

2. Tanda-tanda yang dimiliki oleh sahabat-sahabat Nabi saw., yaitu di antaranya tercermin bekas sujud di wajah mereka (QS. Al-Fath [48]: 29). Ulama juga berbeda dalam menafsirkan tanda bekas sujud tersebut. Ada yang menafsirkannya bahwa di akhirat wajahnya putih berseri-seri. Ada juga yang mengatakan bahwa tanda itu bukan hanya di akhirat, tetapi juga di dunia. Ciri tersebut ada yang mengatakan muka mereka kekuning-kuningan, ada juga yang mengatakan muka mereka kelihatan seperti orang sakit padahal tidak sakit, tetapi itu pengaruh kurang tidur dan banyak shalat pada malam hari. Ada lagi yang mengatakan bahwa tanda itu adalah sifat khusyu' dan tawadhu' yang mereka miliki, ini merupakan pendapat Mujahid. Ibnu Mansur pernah bertanya kepada Mujahid bahwa apakah tanda itu berupa bekas yang ada antara kedua matanya? Mujahid menjawab bahwa bukan itu dan boleh jadi ada orang yang bekas semacam itu terdapat dimukanya sebesar lutut kambing, tetapi ia memiliki hati yang keras bagaikan batu. Jadi tanda itu berupa *nûr* yang tercermin di mukanya yang lahir dari kekhusyukannya. Ini sejalan dengan Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah di dalam Sunannya *"man katsurat shalâtuhû bil laîli hasuna wajhuhû bin nahâri"* (مَنْ كَثُرَتْ صَلاَتُهُ بِاللَّيْلِ حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَار = barang siapa yang banyak shalatnya pada malam hari maka mukanya baik/berseri-seri di siang hari).
3. Tanda-tanda orang munafik, di mana diisyaratkan bahwa mereka itu memiliki tanda-tanda khusus (QS. Muhammad [47]: 30). Menurut Anas, setelah ayat ini turun maka tidak ada lagi orang munafik yang tidak diketahui oleh Nabi saw.
4. Tanda-tanda orang-orang berdosa dan penghuni neraka di akhirat nanti dan tanda-tanda penghuni surga (QS. Al-A'râf [7]: 46 dan 48 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 41). Tanda-tanda tersebut sebagaimana disebutkan pada ayat lain ialah muka penghuni neraka berwarna hitam; sedangkan, muka penghuni surga putih berseri-seri. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

MUSHALLÂ (مُصَلَّى)

Kata *mushallâ* berasal dari kata *shallâ – yushallî – shalâh* (صَلَّى – يُصَلِّى – صَلاَةٌ) yang menurut bahasa berarti 'doa', sedangkan menurut istilah (agama Islam) berarti 'perbuatan dan ucapan tertentu yang dimulai dengan *takbîratul-ihram* dan diakhiri dengan salam'. Kata *mushallâ* adalah *ismul-makân* (إِسْمُ الْمَكَانِ) yang di dalam pemakaian bahasa Arab berarti tempat. Kata itu telah masuk ke dalam bahasa Indonesia dan berarti tempat shalat kaum Muslim yang ukurannya lebih kecil dari masjid.

Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125 yang artinya "...jadikanlah sebagian makam Ibrahim itu tempat shalat...."

Terkait dengan QS. Al-Baqarah [2]: 125 yang memuat kata *mushalla* di atas, di dalam sebuah hadits riwayat Abu Hatim dari Jabir bin Abdullah dikatakan, ketika Rasulullah saw. mengerjakan haji, dia didampingi oleh Umar bin Al-Khaththab. Ketika thawaf di Ka'bah dan sampai di makam Ibrahim, Umar bertanya kepada Rasulullah saw., apakah boleh shalat di makam Ibrahim as. tersebut. Rasulullah saw. menjawab bahwa ia mengharapkan tidak demikian. Pada hari itu juga, sebelum terbenam matahari, turunlah ayat di atas, menjelaskan shalat di sekitar makam Ibrahim tersebut. Setelah Rasulullah saw. selesai melaksanakan thawaf, beliau menuju makam Ibrahim dan melaksanakan shalat dua rakaat dekatnya. Setelah itu, barulah ia membacakan ayat yang baru turun tersebut dan bagi orang-orang yang

telah selesai melaksanakan thawaf disunatkan untuk melaksanakan shalat dua rakaat di dekat makam Ibrahim tersebut.

Terhadap esensi makam Ibrahim itu sendiri terdapat perbedaan pendapat di antara ulama. Ada yang mengatakan, makam Ibrahim tersebut adalah sebuah batu tempat berdirinya Ibrahim as. ketika membangun Ka'bah. Sampai saat ini batu tersebut tetap berada di samping Ka'bah. Umat Islam disunatkan untuk melaksanakan shalat sunat dua rakaat di sekitarnya setiap selesai melaksanakan thawaf. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Abbas, Ibnu Jarir, Qatadah, dan lain- lain. Riwayat lain menjelaskan bahwa makam Ibrahim itu adalah tanah haram seluruhnya. Menurut Atha, makam Ibrahim adalah tempat wukufnya para jamaah haji, yaitu 'Arafah, Muzdalifah, serta tempat melontar (Mina). Terlepas dari perbedaan pendapat para sahabat di atas, yang pasti, Rasulullah saw. senantiasa melaksanakan shalat sunat di dekat makam Ibrahim sehabis melaksanakan thawaf. Bahkan, diperkuat oleh sabda beliau, pada rakaat pertama di dalam shalat sunat tersebut dibaca Surah Al-Ikhlâsh dan pada rakaat kedua dibaca Surah Al-Kâfirûn. Shalat sunat ini dilakukan oleh para sahabat dan generasi Muslim berikutnya, sesuai dengan petunjuk beliau, sampai sekarang.

Dengan demikian, makam Ibrahim yang dimaksudkan oleh ayat di atas lebih tepat diartikan sebagai makam (tempat berdirinya) Ibrahim as. waktu membangun Ka'bah. Oleh Al-Qur'an dianjurkan agar tanah di sekitar tempat itu dijadikan *mushallâ* (tempat shalat). Dianjurkannya makam Ibrahim itu dijadikan *mushallâ*, didasarkan pada ayat di atas yang menurut sebab turunnya ayat diawali oleh pertanyaan Umar bin Khaththab.

❖ *Abd. Karim Hafid* ❖

MUSHAWWIR (مُصَوِّر)

Mushawwir (مُصَوِّر) adalah *isim fail* dari kata *shawwara – yushawwiru – tashwiran* (صَوَّرَ – يُصَوِّرُ – تَصْوِيْرًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata yang berasal dari akar kata *shawara* (صَوَرَ) disebut 28 kali dalam Al-Qur'an, yakni kata *shawwara* (صَوَّرَ) disebut tiga kali (QS. Al-A'râf [7]: 11, QS. Ghâfir [40]: 64 dan QS. At-Taghâbun [64]: 3), *yushawwiru* (يُصَوِّرُ) satu kali (QS. Âli 'Imrân [3]: 6), *shûrah* (صُوْرَة) satu kali (QS. Al-Infithâr [82]: 8), *al-mushawwir* (المُصَوِّر) satu kali (QS. Al-Hasyr [59]: 24), *shuwar* (صُوَر= jamak dari *shûrah*) dua kali (QS. Ghâfir [40]: 64 dan QS. At-Taghâbun [64]: 3), dan *ash-shur* (الصُّوْر) 10 kali (QS. Al-An'âm [6]: 73, QS. Al-Kahfi [18]: 99, QS. Thâhâ [20]: 102, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, dan sebagainya).

Secara leksikal, *shûrah* berarti "bentuk, sifat, dan jenis". Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *shûrah* adalah sesuatu yang dapat dilukiskan oleh penglihatan, yang membedakannya dengan sesuatu yang lain. *shûrah* ada dua macam. **Pertama**, *shûrah* yang dapat diindra, baik oleh manusia maupun hewan, seperti *shûrah* manusia, kuda, himar, dan unta. **Kedua**, *shûrah* yang abstrak, yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang tertentu, seperti gambaran manusia dari segi kemampuan akal, kreativitas, dan imajinasinya. Kedua macam *shûrah* ini diisyaratkan di dalam firman Allah berikut ini, yakni: pada QS. Al-A'râf [7]: 11, yang menginformasikan tentang penciptaan manusia dan pembentukannya (di dalam rahim); pada QS. Ghâfir [40]: 64, disebutkan tentang pembentukan manusia dengan sebaik-baik bentuk dan penganugerahan rezeki kepadanya, yang harus disyukurinya. Selanjutnya di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 8 disebutkan bahwa "Allah bisa saja jika Ia menghendaki menyerupakan bentuk kamu sesuai dengan bentuk yang di kehendaki." *Mushawwir* adalah salah satu dari nama dan sifat Allah swt. (*asmâ'ul-husnâ*). Maksudnya adalah bahwa Allah swt. adalah penyusun bentuk-bentuk segala yang ada dengan sebaik-baiknya dan keadaan yang khas yang membedakannya dengan yang lain. Kata ini disebut berangkai dengan *asmâul-husnâ* yang lain, yakni *Khâlik*, dan *Bâri'*. Al-Ghazali di dalam *Al-Maqshad Al-Asna, fi Syarhil-Asmâil-Husnâ* menyebutkan bahwa *khâlik, bâri'* dan *mushawwir* adalah sinonim yang semuanya berarti "pen-

Mushîbah

cipta". Namun, ketiga nama itu ada perbedaannya: *khâlik* adalah Tuhan sebagai perencana, *bâri'* adalah Tuhan sebagai yang mewujudkan sesuai dengan rencana itu, dan *mushawwir* adalah Tuhan sebagai pembentuk wujud tersebut. (lihat entri KHÂLIQ, -AL, BÂRÎ, -AL, MUSHAWWIR, -AL.

Adapun kata *ash-shûr* yang secara bahasa berarti "sangkakala" (*al-qarnu*), menurut Al-Ashfahani adalah sejenis tanduk yang ditiup. Kata ini digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan situasi dan kondisi manusia pada saat sangkakala ditiup yang menandai datangnya Hari Kiamat. Al-Qur'an menggambarkan situasi dan kondisi saat itu sebagai berikut:

a). Semua penghuni langit dan bumi terkejut (QS. An-Naml [27]: 87). Menurut para ahli tafsir, ini adalah tiupan pertama yang dinamakan *nafkhatul-faza'* (نَفْخَةُ الْفَزَعِ = tiupan menakutkan), kemudian diikuti dengan *nafkhatush-sha'q* (نَفْخَةُ الصَّعْقِ = tiupan kematian), kemudian setelah itu *nafkhatun-nusyûr minal-qubûr* (نَفْخَةُ النُّشُوْرِ مِنَ الْقُبُوْرِ = tiupan kebangkitan dari kubur).

b). Tidak ada lagi pertalian nasab pada hari itu yang berguna karena hilangnya rasa kasih sayang akibat dahsyatnya ketakutan, serta tidak lagi sempat saling bertanya karena masing-masing sibuk dengan dirinya masing-masing (QS. Al-Mu'minûn [23]: 101).

c). Manusia datang berkelompok-kelompok (QS. An-Naba' [78]: 18).

d). Orang-orang yang berdosa dikumpulkan di padang Makhsyar dengan muka yang biru muram (QS. Thâhâ [20]: 102). ❖ *Salahuddin* ❖

MUSHÎBAH (مُصِيْبَة)

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, asal makna kata *mushîbah* (مُصِيْبَة) adalah lemparan *ar-ramyah* (رَمْيَة), kemudian digunakan untuk pengertian bahaya, celaka, atau bencana dan bala. Al-Qurthubi mengatakan, *mushîbah* ialah apa saja yang menyakiti dan menimpa diri orang Mukmin, atau sesuatu yang berbahaya dan menyusahkan manusia meskipun kecil. Untuk menguatkan pengertian tersebut, Al-Qurthubi

Apa saja yang menyakiti orang Mukmin disebut musibah dan harus dihadapi dengan kesabaran.

mengemukakan hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ikrimah bahwa lampu Nabi saw. pernah mati pada suatu malam. Lalu, beliau membaca: *innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn* (إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ = Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan sesungguhnya kepada-Nyalah kami kembali). Para sahabat bertanya: 'Apakah ini termasuk musibah hai Rasulullah?' Nabi menjawab, "Ya, apa saja yang menyakiti orang Mukmin disebut musibah."

Kata *mushîbah* (مُصِيْبَة) di dalam Al-Qur'an disebut 10 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156, QS. Âli 'Imrân [3]: 165, QS. An-Nisâ' [4]: 62, 72, QS. Al-Mâ'idah [5]: 106, QS. At-Taubah [9]: 50, QS. Al-Qashash [28]: 47, QS. Asy-Syûrâ [42]: 30, QS. Al-Hadîd [57]: 22, dan QS. At-Taghâbun [64]: 11.

Kata *mushîbah* (مُصِيْبَة) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156 disebut oleh Allah sesudah menyebutkan bermacam-macam cobaan yang diberikan-Nya kepada umat manusia berupa ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan.

Adapun kata *mushîbah* (مُصِيْبَة) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 165 berhubungan dengan *mushîbah* (kekalahan) yang dialami oleh orang-orang Mukmin pada peperangan Uhud. Pada firman Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 62, berhubungan dengan musibah yang menimpa orang-orang munafik akibat perbuatan mereka sendiri. Kata

Mushthafain

mushîbah (مُصِيْبَة) pada Ayat 72 di dalam surah yang sama berkaitan dengan sikap sebagian orang Islam yang suka berlambat-lambat pergi ke medan pertempuran. Bila ternyata pasukan kaum Muslimin mengalami *mushîbah* (kekalahan), mereka berkata, "Sesungguhnya Tuhan telah menganugerahkan nikmat kepada saya karena saya tidak ikut berperang bersama-sama mereka."

Firman Allah di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 106 berhubungan dengan musibah kematian yang menimpa seseorang di dalam perjalanan. *Mushîbah* (مُصِيْبَة) di dalam QS. Al-Qashash [28]: 47 berhubungan dengan musibah (azab) yang menimpa orang-orang kafir akibat perbuatan mereka sendiri. Jadi, kata *mushîbah* (مُصِيْبَة) di sini lebih tepat diartikan dengan azab. Kata *mushîbah* (مُصِيْبَة) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 30 berkaitan dengan musibah yang menimpa diri seseorang akibat perbuatan mereka sendiri. Namun, ditekankan pada akhir ayat itu bahwa Allah memaafkan sebagian besar kesalahan mereka, sementara di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 22 Tuhan menjelaskan bahwa musibah (bencana) yang terjadi di bumi atau menimpa diri seseorang telah dicatat Allah di dalam kitab (*lauh mahfûzh* = لَوْحٌ مَحْفُوْظٌ) sebelum musibah itu terjadi. Jadi, sudah lebih dahulu diketahui Allah. Adapun di dalam QS. At-Taghâbun [64]: 11 Allah menjelaskan bahwa suatu musibah tidak akan terjadi kecuali dengan izin Allah. ❖ *Hasan Zaini* ❖

MUSHTHAFAIN (مُصْطَفَيْنَ)

Kata *mushthafain* (مُصْطَفَيْنَ) adalah bentuk jamak dari *mushthafâ* (مُصْطَفَى); *ism maf'ûl* (اِسْمٌ مَفْعُوْلٌ = kata objek) dari *ishthafâ-yashthafî-ishthifâ'an* (اصْطَفَى-يَصْطَفِي-اِصْطِفَاءً). Maknanya adalah 'jernih' atau 'bersih dari campuran'; lawan kata dari *kadar* (كَدَر = keruh). Makna dasar tersebut, kemudian berkembang menjadi, antara lain 'memilih' karena di dalamnya terdapat sesuatu yang bersih atau karena mengandung kegiatan memisahkan sesuatu dari yang lain sehingga tidak bercampur. Dalam kata bersayap, disebutkan:

يَا اِبْنَ مُلُوْكٍ وَرَثُوْا الْأَمْلاَكَا ؛ خِلاَفَةَ اللهِ الَّتِي أَعْطَاكَا ؛ لَكَ اصْطَفَاهَا وَلَهَا اصْطَفَاكَا

*(yâ ibna mulûkin waratsûl amlâkâ * khilâfatallâhil latî a'thâkâ * lakash thafâhâ wa lahash thafâkâ)*

*"Wahai putra para raja ahli waris kerajaan * Allah telah memberikan khilâfah kepada Anda * Anda dipilih untuk mendapatkannya dan khilâfah itu dipilih untuk Anda."*

Salah satu artinya yang lain lagi adalah 'sahabat karib' karena merupakan teman pilihan dari sejumlah teman yang lain; juga 'bahagia' karena bersih dari berbagai kesulitan; 'cerah' karena bersih dari awan yang menghalangi sinar matahari, seperti kalau dikatakan *yaumun shafwân* (يَوْمٌ صَفْوَان); 'rampasan perang yang khusus bagi panglima' karena pillihan dari harta rampasan; 'unta yang banyak susunya' karena merupakan pilihan pemiliknya; 'induk ayam yang tidak bertelur lagi' karena seolah-olah bersih dari beban untuk bertelur.

Dalam Al-Qur'an, *ishthafâ* dan kata-kata lain yang seakar dengannya, terulang 18 kali; dalam bentuk *mushthafain* satu kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 47; dalam bentuk *ishthafâ* (اصْطَفَى= memilih) sebelas kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 130, 132 dan 247, QS. Âli 'Imrân [2]: 33 dan 42 (dua kali), QS. Al-A'râf [7]: 144, QS. An-Naml [27]: 59, QS. Fâthir [35]: 32, QS. Ash-Shâffât [35]: 153, dan QS. Az-Zumar [39]: 3; dalam bentuk *yashthafî* (يَصْطَفِي = memilih) sekali, yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 75; dalam bentuk *ashfâ* (أَصْفَى = memilihkan) dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 40 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 16; dalam bentuk *mushaffâ* (مُصَفًّى = yang jernih) sekali, yaitu pada QS. Muhammad [47]: 15; *ash-shafâ* (الصَّفَا =bukit Safa) sekali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158; dan dalam bentuk *shafwân* (صَفْوَانٌ = batu licin), yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264.

Mushthafain (مُصْطَفَيْنَ = orang-orang pilihan) di dalam QS. Shâd [38]: 47 berkaitan dengan Nabi Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub. Mereka adalah *mushthafain* (مُصْطَفَيْنَ =orang-orang pilihan) karena, sebagaimana disebutkan pada ayat

sebelumnya, pada diri mereka terdapat sesuatu yang *shafiy* (صَفِيّ = suci), yaitu perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu-ilmu yang tinggi. Kecuali itu, mereka juga telah disucikan Allah dan diberi akhlak yang tinggi dengan selalu mengingatkan manusia akan kehidupan akhirat. Di dalam ayat itu, mereka juga disebut sebagai *al-akhyâr* (الأَخْيَارُ = orang-orang pilihan) karena pada diri mereka terdapat *khair* (خَيْرٌ =kebaikan).

Untuk lebih jauh memahami pengertian kata *mutsthafain,* dapat dilihat penggunaan kata kerjanya, yaitu *ishthafâ yashthafî* (اصْطَفَي يَصْطَفِي) di dalam Al-Qur'an. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 130 dan 132, *ishthafâ* digunakan berkaitan dengan Nabi Ibrahim dan anak-anaknya, yaitu Nabi Ismail dan Nabi Ishaq, serta cucunya yaitu Nabi Ya'qub as. Mereka dipilih secara khusus oleh Allah karena ketika disuruh patuh (*islâm*) kepada Allah, mereka langsung memenuhinya dan berpesan kepada anak-cucu mereka agar selalu menyembah dan tidak mati kecuali dalam keadaan berserah diri kepada-Nya. *Ishthafâ* juga digunakan berkaitan dengan Thalut yang dipilih Allah menjadi raja bagi Bani Israil (QS. Al-Baqarah [2]: 247). Alasan pemilihan Thâlut sebagai raja adalah keluasan ilmunya dan kekuatan fisiknya. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 33, *ishthafâ* digunakan berkaitan dengan Nabi Adam, Nuh, keluarga Ibrahim, dan keluarga 'Imrân. Di dalam lanjutan ayat, disebutkan, istri 'Imrân bernazar akan mempersembahkan putra yang sedang dikandungnya untuk mengabdi di Baitul Maqdis. Setelah lahir, anaknya diberi nama Maryam dan ia mendoakan agar Maryam dan keturunannya terhindar dari godaan setan. Selanjutnya, pada Ayat 42 QS. Âli 'Imrân [3] disebutkan, bahwa malaikat datang kepada Maryam dan menyampaikan bahwa Allah memilihnya untuk mengandung Nabi Isa as. meskipun tidak memunyai suami. Tampaknya, Maryam menjadi manusia pilihan Allah karena memiliki kelebihan dari segi ibadah, yaitu sebagai pengkhidmat di Baitul Maqdis. Adapun penggunaan *ishthafâ* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 144 berkaitan dengan Nabi Musa as. Di dalam QS. Fâthir [35]: 32, *ishthafâ* berkaitan dengan orang-orang yang mewarisi kitab Allah, yang menurut jumhur ulama seperti disebutkan Al-Qurthubi, adalah umat Islam, umat Muhammad. Allah memilih salah satu dari tiga kategori, yaitu *sâbiqu bil-khairât.* Ketiga kelompok itu adalah yang berikut. **Pertama,** disebut *zhâlim li nafsihî* (ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ = orang yang menganiaya dirinya) karena di samping melaksanakan ajaran agama, juga lebih banyak melakukan perbuatan yang melanggar. **Kedua,** disebut *muqtashid* (مُقْتَصِد = tengah-tengah) karena pelaksanaan ajaran agamanya berimbang. **Ketiga,** disebut *sâbiqun bil-khairât* (سَابِقٌ بِالخَيْرَاتِ = bersegera di dalam melakukan kebaikan). Bahkan, *itsthafâ* juga digunakan untuk malaikat, yaitu yang secara khusus dipilih Allah sebagai utusan-Nya dalam menyampaikan wahyu kepada para nabi dan rasul-Nya (S. Al-Hajj [22]: 75).

Di dalam pemaparan ayat-ayat di atas, tampaknya penggunaan kata *ishthafâ* selalu digunakan Allah untuk hamba-hamba-Nya yang memiliki sifat-sifat yang suci dan baik, baik dari golongan manusia maupun malaikat, golongan manusia biasa maupun para rasul Allah. Satu-satunya umat yang dipilih Allah dengan menggunkan kata *ishthafâ* di dalam Al-Qur'an hanyalah umat Muhammad saw., seperti disebutkan di atas. Nabi Muhammad saw. juga adalah *mushthafâ* (orang pilihan) Allah sebagaimana diriwayatkan Al-Laits:

النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَفْوَةُ اللهِ وَمُصْطَفَاهُ وَالْأَنْبِيَاءُ الْمُصْطَفَوْنَ

(An-Nabiy shallallâhu 'alihî wasallam shafwatullâh wa mushthafâhu wal-anbiyâ' al-mushtafûn)
Nabi saw. adalah sahabat karib Allah dan orang pilihan-Nya dan para nabi juga adalah orang-orang pilihan Allah). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

MUSTA'ÂN (مُسْتَعَان)

Kata *musta'ân* adalah bentuk *ism maf'ûl* dari kata *ista'âna – yasta'înu - istî'ân/istî'ânah – musta'în – musta'ân* (اسْتَعَانَ – يَسْتَعِيْنُ – إِسْتِيْعَانٌ/إِسْتِيْعَانَةٌ – مُسْتَعِيْنٌ – مُسْتَعَانٌ), turunan dari huruf-huruf *'ain, wâw,* dan *nûn* (ع – و – ن) yang menunjukkan makna

'menolong' atau 'membantu'. Makna ini kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'pelayan' (عَوْنٌ/مُعِيْنٌ) karena memberikan bantuan; 'tanah yang disirami hujan' *al-'awân* (العَوَان) karena membantu untuk menumbuhkan tanaman; dan sebagainya. Menurut Al-Ashfahani, di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qurân*, ada sejumlah kata yang seakar dengan *musta'ân*, tetapi memunyai makna yang berbeda, yaitu *'awân* (عَوَان= umur sedang); *'awânah* (عَوَانَة= pohon kurma yang tinggi); *'ânah* (عَانَة= sekawanan keledai liar, rambut di bawah perut). Kata *'awân* (عَوَان = umur sedang) juga sering dikonotasikan dengan perang yang selalu bergolak seakan-akan diremajakan terus-menerus.

Penggunaan kata *musta'ân* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an ditemukan 11 kali dan *musta'ân* sendiri terdapat di dua tempat, yakni QS. Yûsuf [12]: 18 dan Al-Anbiyâ' [21]: 112. Kata lain yang seakar dengan *musta'ân* di dalam Al-Qur'an adalah di dalam bentuk kata kerja, yaitu sekali di dalam bentuk lampau (*mâdhi*), *a'âna* (أَعَانَ = menolong) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 4; satu kali di dalam bentuk sekarang (*mudhâri'*), *nasta'în* (نَسْتَعِيْنُ = Kami memohon pertolongan) di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5; tiga kali di dalam bentuk perintah (*amr*]: *ista'înû* (اسْتَعِيْنُوْا = kalian mintalah pertolongan) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 45 dan 153, Al-A'râf [7]: 128; *ta'âwanû* (تَعَاوَنُوْا = saling tolong menolonglah) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2; *a'înû* (أَعِيْنُوْا = kalian tolonglah) di dalam QS. Al-Kahf [18]: 95; dan *'awân* (عَوَان= setengah umur) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 68.

Kata *ista'ân* (اسْتَعَانَ = permintaan pertolongan), sebagai kata dasar dari *musta'ân*, di dalam Al-Qur'an seluruhnya digunakan untuk meminta pertolongan kepada Allah. Karena itu, untuk meminta pertolongan selain kepada Allah tidak digunakan *ista'ân* (اسْتَعَانَ), tetapi yang digunakan adalah *a'âna* (أَعَانَ), seperti di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 95. Karena itu pulalah pihak yang pantas disebut sebagai *musta'ân* (yang dimintai pertolongan) hanyalah Allah swt. Hal ini didasarkan pada dua kali kata *musta'ân* di dalam Al-Qur'an yang semuanya berkedudukan sebagai kata sifat bagi Allah. Hal tersebut senada pula dengan firman Allah di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5, *"Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în"* (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ = Hanya Engkaulah yang kami sembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan). Allah memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk selalu meminta pertolongan kepada-Nya ketika menghadapi tantangan yang berat, khususnya di dalam menyampaikan ajaran-Nya kepada umat manusia. Cara yang diperintahkan Allah untuk memohon pertolongan-Nya ketika menghadapi berbagai tantangan itu adalah dengan penuh kesabaran dan melalui shalat meskipun hal itu sangat berat kecuali bagi orang-orang yang benar-benar tunduk kepada-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 45, 163 dan Al-A'râf [7]: 128).

Kata *musta'ân* di dalam Al-Qur'an digunakan berkaitan dengan kisah Nabi Ya'qub as., ayah Nabi Yusuf as. (QS. Yusuf [12]: 18) dan Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 112). Kaitannya dengan Nabi Ya'qub adalah ketika itu beliau sangat menyayangi anaknya, Yusuf, melebihi kasih sayangnya kepada putranya yang lain sehingga membuat iri mereka. Karena iri, mereka berusaha mencelakakan Yusuf. Pada suatu ketika, mereka meminta izin kepada ayahnya untuk mengajak Yusuf dengan maksud mencelakainya. Mereka lalu membawa Yusuf ke suatu daerah yang jauh dan memasukkannya ke dalam sumur yang dalam. Setelah itu, mereka kembali melapor kepada ayahnya dengan membawa baju Yusuf yang berlumuran darah dan mengatakan bahwa Yusuf telah meninggal diterkam binatang buas. Karena tidak percaya, Nabi Ya'qub mengatakan, *"Wallâhul musta'ânu 'alâ mâ tashifûn"* (وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ = Hanya Allah yang dimintai pertolongan untuk mengetahui kebenaran berita apa yang kalian [putra-putraku] sampaikan).

Adapun pemakaian *musta'ân* bagi Nabi Muhammad saw. adalah ketika menyampaikan ajarannya kepada orang kafir. Beliau hanya sebagai penyampai bahwa tidak ada tuhan selain Allah; ia tidak mengetahui kapan orang

yang mengingkarinya akan diazab dan tidak memaksa mereka untuk mengikutinya. Kalaupun mereka mempertanyakan dan meminta lebih dari tugasnya, Nabi saw. hanya dapat memohon pertolongan kepada Allah terhadap perlakuan kepada dirinya.

Dari pemaparan ayat-ayat di atas dapat dinyatakan bahwa kata *musta'ân* merupakan salah satu sifat Allah, yaitu sebagai yang dimintai pertolongan satu-satunya, meskipun tidak termasuk di dalam *al-asmâ'ul-ḥusnâ*. Sifat itu harus diyakini sepenuhnya oleh orang-orang yang beriman sehingga selalu tegar di dalam menghadapi setiap tantangan dan cobaan. Apalagi bagi orang yang beriman, pernyataan menjadikan Allah sebagai satu-satunya tempat meminta pertolongan, selalu diikrarkan sekurang-kurangnya tujuh belas kali dalam sehari, yaitu ketika menunaikan shalat lima waktu.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

MUSTAKBIR (مُسْتَكْبِر)

Kata *mustakbir* adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *istakbara yastakbiru istikbâran mustakbirun* (اِسْتَكْبَرَ يَسْتَكْبِرُ اِسْتِكْبَارًا مُسْتَكْبِرٌ), berakar dari huruf-huruf: *kâf, bâ', dan râ'* menunjukkan arti 'besar' lawan dari 'muda dan kecil'. Namun, sebagian ulama berpendapat bahwa makna asal dari kata ini adalah 'keengganan' dan 'ketidaktundukan'. Jadi, Allah yang bersifat *mutakabbir* (مُتَكَبِّر) adalah Dia yang enggan menganiaya hamba-hamba-Nya. Makna denotatif itu kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'agung', karena memiliki kedudukan yang besar; dan 'anak sulung', karena ia adalah anak tertua atau terbesar; "pemimpin" karena memiliki kekuasaan yang besar. *Al-mustakbir* berarti orang yang memiliki sifat *kibr* (kesombongan), yakni manusia yang merasa pada dirinya terdapat keistimewaan lebih daripada orang lain, atau orang yang memandang dirinya lebih besar daripada orang lain. Perbuatan *al-mustakbir* disebut *istikbâr* (اِسْتِكْبَار) dan kata yang menunjukkan perbuatan itu disebut *istakbara* (اِسْتَكْبَرَ). Al-Qurthubi mengatakan bahwa yang dinamakan *mustakbir* (orang sombong) adalah orang yang sengaja tidak mau tahu perintah Allah dan rasul-Nya. Bahkan, mereka lebih memilih memperturutkan hawa nafsunya. Orang yang enggan menaati Allah dan menyembah-Nya.

Kata *mustakbir* (مُسْتَكْبِر) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 161 kali dan kata *mustakbir* sendiri terulang enam kali, yakni QS. An-Nahl [16]: 22 dan 23; QS. Al-Mu'minûn [23]: 67; QS. Luqmân [31]: 7; QS. Al-Jâtsiyah [45]: 8; dan QS. Al-Munâfiqûn [63]: 5. Yang berakar dari kata *istakbara* berulang 29 kali, antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 34.

Penggunaan kata *mustakbir* dan kata *istakbara* di dalam Al-Qur'an ditujukan kepada Iblis dan manusia. Sifat *istikbâr* yang dimiliki oleh Iblis digambarkan di dalam Al-Qur'an ketika Allah memerintahkan semua makhluk tunduk (sujud) kepada Adam as. perintah itu dilaksanakan oleh mereka kecuali Iblis, ia enggan bersujud (QS. Al-Baqarah [2]: 34 dan QS. Shâd [38]:74). Keengganan dan *istikbâr* Iblis diperlihatkan kerena ia merasa lebih mulia (lebih besar kedudukannya) daripada Adam as. dengan berkata: *"Aku diciptakan dari api, sedangkan Adam diciptakan dari tanah"* (QS. Shâd [38]: 75).

Sifat *istikbâr* yang dimiliki manusia, pada umumnya ditujukan kepada orang yang enggan dan mendustakan rasul Allah dan ajaran yang dibawanya, yakni: [1] sikap *istikbâr* orang kafir dan orang munafik terhadap Rasulullah Muhammad saw. dan Al-Qur'an, seperti mengingkari hari akhirat dan ke-Esaan Allah (QS. An-Nahl [16]: 22), berpaling dari Al-Qur'an dan mengucapkan perkataan keji terhadapnya (QS. Al-Mu'minûn [23]: 67; QS. Luqmân [31]: 7; QS. Al-Jâtsiyah [45]: 8, 31; QS. Al-Munâfiqûn [63]: 5; QS. Az-Zumar [39]: 59; dan QS. Fushshilat [41]: 38); [2] sikap *istikbâr* orang Yahudi terhadap rasul-rasul Allah dan kitab-kitab yang dibawanya (QS. Al-Baqarah [2]: 87); [3] sikap *istikbâr* orang Nasrani yang enggan menjadi hamba Allah Yang Maha Esa dan menganggap bahwa Tuhan itu tiga (QS. An-Nisâ' [4]: 173); [4] sikap *istikbâr* kaum 'Ad terhadap Nabi Shaleh as. yang mendustakan

bukti kerasulannya (sapi betina) dengan membunuh sapi tersebut (QS. Al-A'râf [7]: 75 – 76 dan QS. Fushshilat [41]: 15); [5] sikap *istikbâr* kaum Madyan terhadap Nabi Syu'aib yang tidak mengindahkan ajarannya untuk bersikap adil di dalam takaran (QS. Al-A'râf [7]: 88); dan [6] sikap *istikbâr* Firaun yang mengangkat dirinya sebagai Tuhan, yang memiliki kerajaan dan kekuasaan yang besar dan para pemuka-pemukanya, seperti Qarun yang menganggap dirinya paling kaya dan Haman yang menganggap dirinya memiliki kekuatan yang besar terhadap kerasulan Musa as. dan saudaranya (Harun as.). Sikap *istikbâr* tersebut menjadikan mereka ditimpa angin topan, belalang, kutu, katak, darah, dan pada akhihrnya mereka ditenggelamkan di Laut Merah (QS. Al-A`râf [7]: 133; QS. Yûnus [10]: 75; QS. Al-Mu'minûn [23]: 46; QS. Al-Qashash [28]: 39 dan QS. Al-Ankabût [29]: 39).

Istikbâr merupakan salah satu sifat tercela. Hal ini dipahami dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Allah tidak menyukai *al-mustakbir* (QS. An-Nahl [16]: 23); pelaku perbuatan itu akan dimasukkan ke dalam neraka, misalnya QS. Al-A'râf [7]: 36; dan doa dan amal mereka tidak diterima Allah serta pintu surga tertutup atasnya (QS. Al-A'râf [7]: 40). Bahkan, *mustakbir* dan orang lemah yang dipengaruhinya sewaktu di dunia bersama-sama masuk neraka dan tidak dapat keluar, meskipun saling menyalahkan untuk mendapatkan ampunan (QS. Ghâfir [40]: 47 – 48). Dengan demikian, sifat *istikbâr* menurut Al-Qur'an adalah sangat tersela, karenanya orang yang sombong termasuk orang yang berdosa (QS. Yûnus [10]: 75, QS. Al-A'râf [7]: 133, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 31). Dalam hadits disebutkan bahwa tidak akan masuk surga orang yang dalam hatinya terdapat sifat sombong, walaupun sebesar biji sawi. Juga seperti dalam QS. Al-A`râf [7]: 36. Karena orang yang takabur termasuk orang kafir (QS. Al-Baqarah [2]: 34, QS. An-Nahl [16]: 32). Dalamb hadits lain disebutkan bahwa Rasulullah saw. memerintahkan untuk memiliki akhlak Allah terkecuali sifat takabur.

Menurut Al-Ashfahani, *istikbâr* ada dua macam, yaitu: (1) *istikbâr* yang terpuji, yakni kesombongan yang dituntut pada waktu dan tempat yang tepat dan (2) *istikbâr* yang tercela, yakni kesombongan yang menampakkan dari dirinya apa yang tidak dimilikinya atau apa yang dianggap istimewa dari dirinya, seperti firman Allah: *"..., ia (Iblis) enggan dan takabbur...."* (QS. Al-Baqarah [2]: 34).

Dapat disimpulkan bahwa *mustakbir* menurut Al-Qur'an adalah yang enggan menerima dan melaksanakan ajaran Allah swt. Sikap *istikbâr* jika dikaitkan dengan manusia menunjukkan keengganan manusia menerima Rasul Allah dan ajaran yang dibawanya. Sikap *istikbâr* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan keyakinan dan tidak ada yang menunjukkannya sebagai sifat yang terpuji. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

MUSTAQÎM (مُسْتَقِيْم)

Kata *mustaqîm* di dalam Al-Qur'an disebut 37 kali di dalam 24 surah, dan yang terbanyak pada QS. Al-An'âm [6], yaitu lima ayat. Dari jumlah tersebut, 33 kali kata *mustaqîm* didahului oleh kata *shirâth* (صِرَاط). sehingga berbunyi *ash-shirâthal-mustaqîm* (الصِرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ). Selainnya, dua kali didahului kata *qisthâs* (قِسْطَاس), satu kali kata *hudan* (هُدًى) dan satu kali kata *tharîq* (طَرِيْق). Namun, empat macam kata yang mendahului *mustaqîm* tersebut memunyai makna yang hampir sama, yaitu jalan atau petunjuk.

Mustaqîm adalah bentuk *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِل) dari kata *istiqâmah* (إِسْتِقَامَة) yang berasal dari kata dasar *qawama* (قَوَمَ), *qâma* (قَامَ) berarti 'berdiri'. Jika kata *qawama* ini dikaitkan dengan suatu pekerjaan, maknanya 'melaksanakan secara sempurna'. *Mustaqîm* sendiri berarti 'benar', 'lurus', dan 'ikhlas'. Akan tetapi, bila diperuntukkan bagi seseorang, maka kata *mustaqîm* merupakan pujian. Di dalam bentuk *istiqâmah* selalu dipahami sebagai sikap teguh pada pendirian atau konsekuen, tidak condong atau menyeleweng ke kiri atau ke kanan, dan tetap berjalan pada garis lurus yang telah diyakini kebenarannya. Di dalam bahasa Indonesia, padanan kata ini disebut taat-asas, yakni selalu setia dan taat kepada asas. Siap sedia

dan tanpa ragu-ragu menanggung semua risiko yang diakibatkan oleh pendirian dimaksud di dalam bentuk apa pun, seperti celaan, kritikan, bahkan bahaya sekalipun. Sebagai contoh, *istiqâmah* tercermin di dalam perilaku Bilal bin Rabah—budak hitam yang memeluk Islam—yang siap dan sabar dijemur di tengah terik panas padang pasir dan dihimpitkan batu besar di dadanya agar ia kembali mengakui tuhan Lâta, 'Uzzâ, dan Manât. Akan tetapi, ia tetap pada pendiriannya sambil berucap, *"Ahad, ahad, ahad* (أَحَدٌ – أَحَدٌ – أَحَدٌ = satu)."

Di dalam hadits Nabi, kata *istiqâmah* diiringkan sebagai 'iman kepada Allah' *qul âmantu bi Allâh tsumma istaqim* (قُلْ آمَنْتُ بِاللهِ ثُمَّ اسْتَقِمْ = Katakanlah, saya beriman kepada Allah; kemudian, ber-*istiqâmah*-lah). Setidaknya, ada dua pengertian yang dikandung di dalam kata itu, yaitu (1) terkait pada ajaran Allah, dan (2) meninggalkan segala bentuk kemusyrikan.

Al-Qur'an menggunakan kata *mustaqîm* di dalam beberapa pengertian, yaitu

1. Agama Allah. Semua kata *mustaqîm*, baik didahului kata *shirâth*, yaitu antara lain di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 6, QS. Al-Baqarah [2]: 142, QS. Âli 'Imrân [3]: 51, QS. Al-Mâ'idah [5]: 16, dan QS. Al-An'âm [6]: 39 maupun didahului oleh kata *hudan* (هُدًى), yaitu di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67 telah menjadi kata majemuk yang secara harfiah berarti 'jalan lurus' atau 'petunjuk yang benar'. Namun, pengertian konotatifnya adalah 'ajaran agama yang diturunkan Allah kepada manusia'. Adapun kata *tharîq* (طَرِيْق) yang mendahuluinya, sebagai termaktub pada QS. Al-Ahqâf [46]: 30, ditujukan kepada para jin agar mereka mengikuti kebenaran dan 'jalan yang lurus' yang mengantarkan iman kepada Allah, yakni Al-Qur'an yang dibacakan Muhammad saw. kepada mereka.

   Di dalam isyarat Al-Qur'an, *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah jalan yang luas dan lurus, yakni agama yang benar (Islam) atau pahala yang mengantarkan seseorang ke surga. Dapat juga dipahami sebagai bentuk jalan ketiga yang mengandung kebenaran dan keadilan yang hakiki. Tidak dijumpai di dalamnya unsur-unsur syirik dan kemaksiatan. Sebaliknya, dua jalan lainnya, yaitu jalan *al-maghdhûb* (الْمَغْضُوْبِ = orang yang dimurkai, yakni Yahudi) dan jalan *adh-dhâllîn* (الضَّالِّيْنَ = orang yang tersesat, yakni Nasrani) membawa manusia kepada syirik dan kesesatan. Beberapa hadits Nabi menyebutkan bahwa *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah suatu jalan atau jembatan yang terletak di atas punggung neraka jahanam yang akan dilalui oleh semua manusia sekembali mereka dari tempat *mîzân* (مِيْزَان = timbangan) dan *hisâb* (مِيْزَان = perhitungan) di padang mahsyar. Orang Mukmin dengan mudah melewatinya sampai ke ujung dan terus menuju surga. Sebaliknya, orang-orang kafir tidak bisa melaluinya dan akan terjerumus ke dalam neraka.
2. Menimbang dengan adil. Di dalam hal ini kata *mustaqîm* didahului kata *al-qisth* (الْقِسْط = adil), seperti pada QS. Al-Isrâ' [17]: 35 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 182. Kedua ayat yang merangkaikan kata *al-qisth* dengan *al-mustaqîm* ini agaknya menyatakan bahwa melakukan tindakan ekonomi haruslah dengan perhitungan yang cermat dan benar. Hal itu dipertegas oleh ayat berikutnya yang melarang mengikuti atau melakukan sesuatu transaksi ekonomi tanpa memunyai pengetahuan tentang itu. Senada dengan pernyataan tersebut, tidak kurang dari lima ayat lain menyebutkan perbuatan 'menimbang' atau 'menakar'—lambang dari tindakan ekonomi—harus dilakukan dengan benar dan jujur. Segala bentuk kecurangan dan kejahatan, termasuk menakar dan menimbang dengan tidak benar, amat dibenci di sisi Allah.

❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

MUSYFIQÛN (مُشْفِقُوْنَ)

Musyfiqûn adalah bentuk *ism fâ'il* (bentuk pelaku) derivasi dari kata kerja *asyfaqa – yusyfiqu – isfâq* (أَشْفَقَ – يُشْفِقُ – إِشْفَاقٌ) yang tersusun dari huruf-huruf *syîn, fâ'*, dan *qâf* yang menunjukkan arti

'lemah lembut'. Dari makna dasar ini berkembang menjadi, antara lain: 'belas kasih' karena sifat itu merupakan sifat lemah lembut yang dimiliki oleh seseorang; 'mega merah' karena warnanya lembut yang merupakan perpaduan antara terang (siang) dan gelap (malam); 'takut', 'waspada', 'khawatir' dan 'hati-hati', karena keadaannya yang lemah, antara yakin/percaya dan tidak; 'bakhil' karena takut hartanya habis. Menurut Al-Ashfahani, kata *asyfaqa* mengandung arti 'perhatian yang penuh rasa khawatir karena orang yang dikasihi sangat tidak ingin terjadi apa-apa padanya'.

Kata *musyfiqûn/musyfiqîn* (مُشْفِقُوْنَ/مُشْفِقِيْنَ) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebelas kali dan *musyfiqûn/musyfiqîn* sendiri terulang delapan kali. Kata *musyfiqûn* dan *musyfiqîn* pada dasarnya sama, tetapi karena dalam kalimat memunyai kedudukan yang berbeda maka bacaannya pun berlainan. Pecahan lainnya berbentuk: kata kerja lampau, *asyfaqa* (أَشْفَقَ = menghawatirkan), seperti di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 13 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 72 dan bentuk kata benda, *al-syafaq* (الشَّفَقَ = mega merah di waktu senja) sebagaiaman terdapat di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 16.

Kata *musyfiqûn/musyfiqîn* (مُشْفِقُوْنَ/مُشْفِقِيْنَ = orang-orang yang khawatir, takut) di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan kehidupan akhirat. Pemakaian kata tersebut dapat dibagi dalam dua kategori. (a) Kekhawatiran atau ketakutan manusia terhadap azab yang dijanjikan Allah bagi orang-orang yang jahat di Hari Kiamat, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 28. Karena kekhawatiran itu, mereka melakukan perintah-perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Mereka itulah, yang menurut Ibnu Abbas, akan mendapatkan syafaat (permohonan ampun) dari para malaikat. Bahkan, di dalam *Shahîh Muslim* disebutkan bahwa tidak hanya di akhirat mendapatkan syafaat, tetapi juga di dunia berupa perlindungan dari kemudaratan. Di samping karena khawatir terhadap azabnya Allah di akhirat, mereka juga beriman dan bertakwa, sehingga bagi mereka diberikan kemuliaan dan dijanjikan kenikmatan surga, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 57. Menurut Hasan Al-Basri, ketakutan akan azab di akhirat merupakan bagian dari keimanan dan ketakwaan. Pendapat itu sangat beralasan karena dengan takut akan azab Allah manusia akan menjaga dirinya dari melakukan hal-hal yang dapat membawa kepada siksaan itu. Dengan perbuatan itu, pantaslah mereka itu dijadikan Allah sebagai calon penghuni surga yang dimuliakan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 27 dan QS. Ath-Thûr [52]: 26 dan akan mendapatkan pertolongan (inayat) dari Allah di akhirat (QS. Asy-Syûrâ [42]: 18);

(b) berkaitan dengan orang-orang yang khawatir dan takut akan mendapat azab Allah setelah mereka melihat catatan amal perbutan mereka, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 49 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 22. Ketakutan dan kekhawatiran mereka terhadap azab Allah itu tidak akan membantu mereka untuk menghindar dari padanya.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

MUSYRIK (مُشْرِك)

Kata *musyrik* merupakan bentuk *ism al-fâ'il* (إِسْمُ الْفَاعِلِ = kata benda yang menunjukkan pelaku) dari kata *asyraka – yusyriku – isyrâk – musyrik* (أَشْرَكَ – يُشْرِكُ – إِشْرَاكٌ – مُشْرِكٌ), dan perbuatannya disebut dengan *syirk* (شِرْكٌ). Secara bahasa, Ibnu Manzhur mengartikan kata *syirk* sebagai 'persekutuan' dan 'bagian'. Sementara Al-Ashfahani mengartikan dengan 'percampuran dua pemilikan tentang harta' atau 'sesuatu yang diperoleh untuk dua hal atau lebih, baik secara substansi atau secara makna', seperti kongsi dagang atau bersama-sama melakukan tugas tertentu. Karena *musyrik* merupakan pelaku *syirk* maka secara bahasa kata itu berarti 'orang yang melakukan persekutuan/perserikatan atau membagi bagian tertentu'.

Secara istilah, *syirk* berarti 'menjadikan sesuatu bersama Allah sebagai tuhan untuk disembah'. 'Sesuatu' yang dimaksud bisa berbentuk benda hidup seperti binatang, pohon,

atau benda mati seperti patung. Dengan kata lain, bisa di dalam bentuk materi seperti matahari, bangunan, maupun immateri, yaitu ruh, jin, dan sebagainya. Dengan demikian, orang musyrik pada hakikatnya adalah orang yang mengingkari keesaan Tuhan, apakah dari segi zat, sifat, maupun perbuatan-Nya. Pengingkaran terhadap tiga segi tersebut konsekuensinya membawa kepada pengingkaran terhadap kemahakuasaan Tuhan sebagai pencipta dan pengendali alam semesta; namun, orang musyrik itu tidak mengingkari Allah sebagai Tuhan.

Kata *syirk* yang bermakna 'mempersekutukan Tuhan' di dalam Al-Qur'an disebut 161 kali. Di samping itu, pada beberapa ayat lain ditemukan juga kata *syirk* dengan makna lain, seperti 'kongsi' atau 'teman di dalam melaksanakan suatu urusan' (QS. Thâhâ [20]: 32); 'berserikat di dalam harta warisan' (QS. An-Nisâ' [4]: 12); 'pembolehan memakan janin hewan yang induknya disembelih, baik bagi laki-laki maupun perempuan' (QS. Al-An'âm [6]: 139); 'berserikat di dalam harta' (QS. Al-Isrâ' [17]: 64); 'sama-sama menerima siksaan' (QS. Ash-Shâffât [37]: 33, QS. Az-Zukhruf [43]: 39); dan 'perumpamaan berserikat di dalam pemilikan budak' (QS. Az-Zumar [39]: 29). Akan tetapi, pemakaian kata *syirk* pada umumnya digunakan oleh Al-Qur'an terhadap perbuatan mempersekutukan Tuhan dengan makhluk-Nya. Perbuatan ini telah dipraktikkan oleh umat sebelum kerasulan Muhammad saw.: kaum Nabi Nûh as. menyembah patung berhala yang bernama *wadd* (وَدٌّ), *suwâ'* (سُوَاعٌ), *yaghûts* (يَغُوْثَ), *ya'ûq* (يَعُوْقَ), dan *nasr* (نَسْرٌ), lalu diajak oleh Nûh untuk hanya menyembah Allah (QS. Nûh [71]: 3 dan 23); Nabi Ibrahim as. menentang kaum penyembah berhala (QS. Al-An'âm [6]: 74); kaum musyrik Mekah, kendati mengakui Allah sebagai Tuhan, mereka menjadikan patung berhala seperti *hubal* (هُبَلٌ), *lâta* (اللاّت), *'uzzâ* (عُزَّى), dan *manat* (مَنَاة) sebagai perantara untuk mencapai keridhaan Allah (QS. An-Najm [53]: 19 - 23).

Pada ayat lain, pengertian kata *musyrik* juga mencakup orang kafir, sebab secara hakikat mereka telah tergolong mengingkari kemahakuasaan dan kemahasempurnaan Tuhan sebagai satu-satunya yang wajib disembah kendati tetap tidak mengingkari Tuhan sebagai pencipta. Penjelasan kesamaan antara musyrik dengan kafir dapat dilihat ketika kata *syirk* dengan *kufr* dihubungkan di dalam satu ayat, seperti ayat yang mengatakan bahwa Allah memasukkan rasa takut kepada orang kafir karena mereka mempersekutukan-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 151). Hal senada juga bisa dilihat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 1, QS. Ar-Ra'd [13]: 33, QS. Ghâfir [40]: 12 dan sebagainya. Allah telah menjelaskan bahwa orang-orang musyrik yang menyembah selain Allah tidak akan bermanfaat dan tidak pula dapat menimpakan bahaya bagi mereka (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 66).

Mempersekutukan Allah, dengan arti menjadikan tuhan-tuhan kecil sebagai objek sembahan bersama Allah, dibedakan menjadi dua, yaitu *syirk rubûbiyyah* (شِرْك رُبُوْبِيَّة) dan *syirk ulûhiyyah* (شِرْك أُلُوْهِيَّة). Di dalam *syirk rubûbiyyah*, sebagaimana dikemukakan oleh Rasyid Ridha, Tuhan adalah pencipta, pemelihara, dan pengendali alam semesta, sedangkan *syirk ulûhiyyat* melihat Tuhan sebagai zat yang wajib disembah dan dipuja, dimintai pertolongan, serta sebagai obyek kepasrahan diri. Oleh karena itu, *syirk rubûbiyyat* berarti 'pengakuan adanya kekuatan lain selain Allah di dalam penciptaan, pemeliharaan, dan pengendalian alam semesta', sedangkan *syirk ulûhiyyah* berarti 'pengakuan tentang adanya kekuatan dan kekuasaan selain Allah yang wajib disembah, dipuja, dimintai pertolongan, serta sebagai obyek kepasrahan diri'. Penjelasan ini juga ditemukan pada uraian Yusuf Al-Qardawi di dalam bukunya *Haqîqatut-Tauhîd*. Maka wajarlah Allah memasukkan perbuatan *syirk* sebagai dosa yang sangat besar dibandingkan dengan semua dosa yang diperbuat manusia dan *syirk* merupakan dosa yang tak berampun (QS. An-Nisâ' [4]: 48).

Muhammad Husain Ath-Thabathabai lebih jauh mengemukakan bahwa setiap jalan yang sesat (*dhalâl* = ضَلاَل) dengan arti tidak mengikuti

Musyrik

ketentuan-ketentuan ajaran Islam adalah *syirk*, karena menukar keimanan dengan kekafiran (QS. Al-Baqarah [2]: 108 dan QS. Yâsîn [36]: 62). Al-Qur'an juga memandang zalim (*zhulm* = ظُلْمٌ) terhadap Allah sebagai *syirk* (QS. Ibrahim [14]: 22; QS. Al-An'âm [6]: 81,82). Oleh karena itu, menurut Ath-Thabathabai, kata *zhulm, dhalâl* dan *syirk* bermakna satu dan ketiga kata tersebut merupakan kebalikan dari iman. Jadi, ketika menjelaskan makna 'jalan yang lurus' (*ash-shirâth al-mustaqîm* = الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ) di dalam QS. Al-Fâtihah [1], Ath-Thabathabai mengartikannya sebagai 'jalan orang yang beriman, bukan jalan orang yang mempersekutukan Tuhan dan samasekali bukan pula jalan orang yang zalim dan sesat'.

Kaum *musyrikîn* (مُشْرِكِيْنَ = orang-orang yang mempersekutukan Allah) secara terang-terangan adalah orang yang mengambil tuhan lain bersama Allah sebagai pencipta dan objek sembahan (*rubûbiyyah* dan *ulûhiyyah*). Ini berarti pengingkaran terhadap keagungan dan kesucian zat, sifat, dan perbuatan Tuhan. Kaum yang tidak terang-terangan atau tidak secara langsung berbuat syirk misalnya *ahlul-kitâb* (أَهْلُ الْكِتَابِ) yang kafir terhadap kenabian Muhammad saw. Contoh konkretnya, orang Yahudi mengatakan, 'Uzair anak Allah', orang Nasrani mengatakan, "Al-Masih anak Allah" (QS. At-Taubah [9]: 30), lalu "Kami adalah anak Allah dan yang dikasihi-Nya" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 18). Dikatakan secara tidak langsung karena Al-Qur'an tidak menegaskan status *ahlul-kitâb* dari sisi akidah mereka, cuma dikatakan ada yang beriman dan ada yang fasik (QS. Âli 'Imrân [3]: 110).

Berdasarkan QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116 maka para ulama pada umumnya menyepakati bahwa dosa *syirk* merupakan dosa yang tidak berampun dari Allah. Hal ini sesuai dengan latar belakang turunnya ayat ini yang didahului oleh turunnya QS. Az-Zumar [39]: 53 tentang semua dosa dapat ampunan dari Allah; Ayat ini dibacakan oleh Rasulullah di hadapan para sahabat. Salah seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah apakah dosa *syirk* termasuk dosa yang terampuni. Pertanyaan ini terulang sampai tiga kali sehingga kemudian Allah menurunkan QS. An-Nisâ' [4] di atas. Karena itu, Ibnu Katsîr mengemukakan, dosa yang diampuni Allah swt. itu adalah dosa orang Mukmin, bukan dosa orang musyrik. Pada sisi lain, Az-Zamakhsyarî, sebagaimana Ath-Thabathabai dan umumnya kelompok Mu'tazilah, mengatakan bahwa semua dosa tanpa kecuali, termasuk *syirk*, dapat diampuni Allah swt., asal bertaubat. Bahkan, Az-Zamakhsyarî, dengan mengutip pendapat Imâm Ahmad bin Hambal, mengatakan bahwa dosa *syirk* dapat diampuni Allah swt. jika pelakunya bertobat, sedangkan dosa lainnya dapat diampuni Allah swt. kendati tanpa tobat.

Walaupun demikian, para ulama membagi *syirk* menjadi dua bagian, yakni *syirk akbar* (شِرْكٌ أَكْبَرُ = syirik besar) dan *syirk ashghar* (شِرْكٌ أَصْغَرُ = syirik kecil). Termasuk syirk besar atau syirik terang-terangan bila perbuatan atau keyakinan tentang adanya kekuatan dan sembahan selain Allah swt. itu terlihat dengan jelas, sedangkan syirik kecil atau syirik tersembunyi umumnya terdapat di dalam ibadah yang dikerjakan tidak karena mengharap ridha Allah swt., seperti *riya* dan munafik. Di dalam Al-Qur'an tidak diungkapkan secara jelas bentuk syirik kecil ini, cuma para mufasir, seperti Az-Zamakhsyari, Al-Baidawi dan Ath-Thabathabai, mengartikan kata *syirk* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 110, QS. Yûsuf [12]: 106, dan QS. Al-A'râf [7]: 190 sebagai syirik kecil di dalam bentuk *riya*. Akan tetapi, yang paling banyak dibicarakan oleh Al-Qur'an adalah jenis syirik besar, khususnya di dalam bentuk *watsaniyyah* (paganisme) atau penyembah patung berhala. Syirik di dalam bentuk inilah yang telah lama muncul di kalangan umat sebelum kerasulan Nabi Muhammad saw. Sejak Nabi Nuh as. sampai kepada Nabi Muhammad saw., pada umumnya dijumpai umat seperti ini. Oleh karena itu, seruan pertama yang terpenting dari para rasul adalah bagaimana mengajak umat manusia menanamkan akidah yang benar di dalam dirinya, yakni akidah tauhid, dan menjauhkan diri dari paham paganisme tersebut.

Adanya ayat yang mengatakan bahwa

Muta'âl, Al-

dosa syirik tidak diampuni Allah swt., ditafsirkan secara filosofis oleh Rasyid Ridha, bahwa syirik itu berdampak kepada jiwa seseorang. Agama diturunkan Allah swt. dengan tujuan untuk membersihkan jiwa dan mengangkat derajat akal pikiran manusia. Jika jiwa dan akal itu tidak bersih, berbagai kejahatan dan pelanggaran bisa terjadi sebab pada prinsipnya orang musyrik itu menempatkan sesuatu selain Allah swt. pada posisi yang suci, lalu disembah dan diyakini punya kekuatan sebagaimana yang dimiliki Allah swt. Syirik tidak saja durhaka terhadap Allah swt., tetapi juga menghambat ikhtiar manusia untuk bebas berbuat dan berpikir sebab terlalu banyak yang dipuja dan tempat menghambakan diri. ❖ *Yaswirman* ❖

MUTA'ÂL, AL- (الْمُتَعَال)

Kata *al-Muta'âl* (الْمُتَعَال) terambil dari akar kata yang seakar dengan kata *al-'aliy* (الْعَلِيّ) (Rujuklah ke entri tersebut!). Tetapi, kata *muta'âl* mengandung makna yang lebih luas, dalam, dan kuat daripada *al-'aliy*.

Hanya satu ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan kata *muta'âl*. Kata ini dirangkai dengan sifat *al-Kabîr* (الْكَبِير), yakni firman-Nya:(عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ = "[Allah] *Yang mengetahui semua yang gaib dan yang nampak; al-Kabîr al-Muta'âl"* (QS. Ar-Ra'd [13]: 9).

Al-Muta'âl di samping menunjukkan ketinggian Allah swt., juga mengandung makna ketidakmampuan selain-Nya untuk mencapai-Nya, yang dibuktikan oleh kuatnya dalil. Memang ada saja makhluk yang merasa dirinya menyandang kebesaran atau ketinggian kedudukan dengan berbagai dalih atau *waham* (وَهم), tetapi itu semua adalah palsu, dan tidak lama bertahan.

Al-Muta'âl adalah sifat Allah yang diperhadapkan kepada mereka yang menduga dirinya tinggi, kemudian dibuktikan kekeliruan dugaan itu dengan bukti-bukti yang membungkam. Demikian Ibrahim Al-Biqa'i ketika menafsirkan ayat tersebut dalam tafsir *Nazhm ad-Durâr.*

Salah satu yang dapat dikemukan sebagai contoh, adalah Firaun yang sifat dan tindakannya dilukiskan Allah dengan menggunakan akar kata yang sama dengan sifat Allah ini.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ

"Sesungguhmya Firaun 'alâ (meninggi/melampaui batas/sewenang-wenang) di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak lelaki mereka, dan membiarkan hidup anak perempuan mereka. Sesungguhnya Firaun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan" (QS. Al-Qashash [28]: 4).

Bahkan Firaun seperti dikisahkan Al-Qur'an: (فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ = *"Mengumpulkan (pembesar-pembesar masyarakatnya) lalu berseru (kepada mereka) menyatakan: Akulah Tuhanmu* al-A'lâ *(Yang Maha Tinggi)"* (QS. An-Nâzi'ât [79]: 23-24).

Allah membiarkan Firaun—dan orang-orang yang serupa dengannya—menduga dirinya seperti itu, tetapi tidak lama kemudian, dibuktikan-Nya bahwa dalih mereka sangat rapuh, sambil memaparkan bukti nyata yang membungkam dan meruntuhkan dalil dan *waham* itu. Firaun, ketika telah hampir tenggelam di laut Merah, menyadari dosa dan kelemahannya seraya berkata:

ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ

"Aku percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil dan aku termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)" (QS. Yûnus [10]: 90).

Demikian Allah *al-Muta'âl* membungkan Firaun.

Seperti dikemukan di atas, tidak ditemukan dalam Al-Qur'an kata *muta'âli* kecuali sekali yang menjadi sifat Allah, tetapi ditemukan kata kerjanya yang ditujukan kepada manusia, yaitu

kata *ta'âlau*. Kata ini berarti *ajakan untuk naik meninggi*. Dengan memerhatikan ayat-ayat tersebut, seseorang dapat meneladani Allah dalam sifat ini, sesuai dengan kemampuan dan kedudukannya sebagai makhluk. Kata *ta'âlau* ditemukan sebanyak tujuh kali, semuanya dikemukakan dalam konteks ajakan kepada manusia. Ajakan meninggi itu berkaitan dengan;

a) Upaya pembuktian kebenaran ajaran agama, walau *"taruhannya adalah kebinasaan anak-anak tersayang, istri tercinta, dan diri sendiri"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 61);
b) Ajakan kepada kalimat *sawâ'/kata sepakat* untuk *"tidak menyembah kecuali Allah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun"* (QS. Âli 'Imrân [3]: 64);
c) Ajakan berjuang di jalan Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 167);
d) dan e) Ajakan menuju kepada tuntunan dan ketetapan kitab suci (QS. An-Nisâ' [4]: 61 dan Al-Mâ'idah [5]: 104);
f). Ajakan untuk dibacakan apa yang diharamkan Allah, dan
g) Ajakan untuk beristighfâr (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 5).

Itulah yang dapat mengantar manusia menyandang ketinggian sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk. Mereka yang berpaling dari ajakan ini, paling tidak adalah orang-orang munafik, karena firman-Nya:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا

"Apabila dikatakan kepada mereka: "Ta'âlau/marilah kamu (tunduk) kepada hukum yang Allah telah turunkan dan kepada hukum Rasul," niscaya kamu lihat orang-orang munafik menghalangi (manusia) dengan sekuat-kuatnya dari (mendekati) kamu." (QS. An-Nisâ' [4]: 61).

Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUTAHAYYIZ (مُتَحَيِّز)

Kata ini disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Anfâl [8]: 16 dengan *lafazh mutahayyizan* (مُتَحَيِّزًا).

Kata tersebut adalah bentuk *ism fâ'il* (إِسْمُ فَاعِلٍ = pelaku) dari kata kerja *hayyaza* atau *hawaza* yang terdiri dari huruf *ha, wa,* dan *za*. Karena suatu sebab, huruf *wa* diganti dengan *ya* sehingga menjadi *hayaza* dan kemudian huruf *ya*-nya digandakan dan muncullah *hayyaza*. Secara terminologi kata tersebut bermakna 'berkumpul' atau 'mengumpulkan sesuatu'.

Dalam Al-Qur'an kata *hayyaza* merujuk pada sikap prajurit yang ingin menggabungkan diri dengan kelompok pasukan lain. Ini disebut dalam QS. Al-Anfâl [8]: 16. Sikap menukar kelompok dalam peperangan ini ditolerir dalam hukum Islam kalau hal itu dianggap sebagai suatu siasat di dalam menghadapi musuh, tetapi Islam mengharamkan seorang prajurit lari dari pertempuran atau membelot di saat berkecamuknya pertempuran.

Jadi, dengan demikian kata *hayyaza* tidak sama pengertiannya dengan *inqalaba* (إِنْقَلَبَ) karena kata yang terakhir ini memberikan pengertian 'mundur atau kabur tanpa punya niat untuk membantu pasukan/kelompok lain untuk memerangi musuh', sementara kata *hayyaza* berarti 'mundur untuk menyatukan barisannya kembali dengan kelompok lain yang melakukan pertempuran'. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

MUTAKABBIR, AL- (الْمُتَكَبِّر)

Al-Mutakabbir (الْمُتَكَبِّر) terambil dari akar kata *kabura* (كَبُرَ) yang mengandung makna *kebesaran* serta *lawan dari kemudahan* atau *kekecilan*. *Mutakabbir* biasa diterjemahkan dengan *angkuh*. Sementara ulama berpendapat bahwa makna asal dari kata ini adalah *keengganan* dan *ketidaktundukan*.

Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa *Mutakabbir* adalah yang memandang selainnya hina dan rendah, bagi pandangan raja kepada hamba sahayanya, bahkan merasa bahwa keagungan dan kebesaran hanya miliknya. Sifat ini tidak mungkin disandang kecuali oleh Allah swt., karena hanya Dia yang berhak dan wajar bersikap demikian. Setiap yang memandang keagungan dan kebesaran hanya miliknya secara khusus tanpa selainnya, maka pandangan tersebut salah kecuali Allah swt.

Demikian Al-Ghazali.

Kata *al-mutakabbir* sebagai sifat Allah hanya sekali ditemukan dalam Al-Qur'an yaitu pada QS. Al-Hasyr [59]: 23.

Biasanya huruf *ta'* bila disisipkan pada satu kata seperti *mutakabbir,* maka ia mengandung makna *takalluf* (تَكَلُّف), kesengajaan atau membuat-buat sesuatu yang tidak disandang oleh yang bersangkutan. Manusia yang tidak memiliki sifat yang menjadikannya enggan dan tunduk maka sikap itu adalah membuat-buat dirinya besar dan angkuh sehingga dia dinamai *mutakabbir.*

Tentu saja huruf *tâ'* pada sifat yang disandang Allah ini tidak demikian, karena Allah swt. Mahasuci dari sifat kesengajaan membuat-buat kebesaran. Mengapa pula Dia bertakalluf atau membuat-buatnya, padahal pada hakikatnya Dia Mahabesar lagi Mahaagung, serta menyandang *kibriyâ'* (كِبْرِيَاء)? Karena itu hanya manusia yang takabbur, bukan Allah, karena manusia ketika angkuh dan menyombongkan dirinya, maka pada hakikatnya dia membuat-buat kebesaran itu untuk dirinya. Bukankah kebesaran tidak dimilikinya?

Jadi Allah yang bersifat *Mutakabbir* dipahami dalam arti Dia yang enggan untuk menganiaya hamba-Nya. Namun perlu dicatat bahwa sifat *kibriyâ'* ini ditujukan oleh-Nya kepada mereka yang angkuh, yang memandang serta memperlakukan selainnya hina dan rendah.

Manusia yang *mutakabbir* menggabungkan dalam dirinya kebodohan dan kebohongan. Kebodohan karena dia tidak mengetahui bahwa kebesaran hanya milik Allah sehingga akibat kebodohannya dia menduga dirinya besar. Selanjutnya dia melakukan kebohongan, karena dengan takabburnya dia membohongi dirinya sendiri sebelum orang lain. Bukankah takabbur membuat-buat kebesaran kepada diri yang pada hakikatnya tidak pernah wujud?

Manusia yang takabbur menciptakan keburukan di atas keburukan. Takabburnya sendiri telah merupakan keburukan, selanjutnya dengan sikap takabbur sesungguhnya dia memaksa orang lain memendam rasa dendam dan antipati terhadapnya, bahkan menghina dan mencaci makinya. Kalau itu tidak di hadapannya (si *mutakabbir*) dan dengan suara keras, maka di belakangnya dengan suara sayup atau di dalam hatinya.

Hanya di satu tempat dibenarkan seseorang bertakabbur, membuat-buat kebesaran pada diri sendiri, yakni di hadapan orang lain yang bertakabbur terhadapnya. *"Bertakabbur atas orang-orang yang bertakabbur adalah sedekah."*

Bertakabbur terhadap mereka dimaksudkan agar yang bersangkutan menyadari dirinya dan tidak berlarut dalam keangkuhannya. Itu pula sebabnya berjalan dengan angkuh saat menghadapi peperangan, dibenarkan oleh Rasulullah saw. Beliau sambil memperhatikan seorang yang berjalan "angkuh" menjelang berkecamuknya peperangan bersabda: *"Sesungguhnya ini adalah cara jalan yang dibenci Allah, kecuali dalam situasi seperti ini."*

Tapi sekali lagi itu adalah takabbur, atau membuat-buat kebesaran pada dirinya sendiri, bukannya lahir dari *kibr* (keangkuhan) yang ada dalam hati, karena sabda Nabi saw.: *"Tidak akan masuk surga seseorang yang terdapat di dalam hatinya sebesar zarrah keangkuhan."* Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

MUTASYÂBIHÂT (مُتَشَابِهَات)

Secara bahasa, kata *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات), merupakan kata turunan dari akar kata *syabaha* yang berarti 'serupa/sama'. Sesuatu yang memunyai kesamaan atau keserupaan dengan yang lain sehingga sulit membedakannya dinamakan *syubhat* (شُبْهَة). Demikian juga masalah yang belum jelas halal atau haramnya. Dari sinilah kata *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) diartikan sebagai 'sesuatu yang tidak jelas', dan 'ayat-ayat *mutasyabihat'* diartikan sebagai 'ayat-ayat yang tidak jelas artinya'.

Al-Qur'an menyebut kata itu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7 yang artinya 'Dialah yang menurunkan Alkitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang *muhkamât*

Mutasyâbihât

(مُحْكَمَات) dan yang lain ayat-ayat *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات).

Di sisi lain, dapat juga dikatakan bahwa semua ayat Al-Qur'an *muhkam*, dapat diterima selama yang dimaksud dengan *muhkam* adalah 'kuat, kokoh, indah, dan tidak mengandung kelemahan'. Ini diterima berdasarkan QS. Hûd [11]: 1, 'Inilah suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan dengan rinci.' Dapat juga dikatakan semua ayat Al-Qur'an *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات), dengan arti 'kesamaan ayat-ayatnya dari segi keindahan, sastra bahasanya, serta fungsinya sebagai petunjuk'. Ini berdasarkan QS. Az-Zumar [39]: 23, 'Allah telah menurunkan tutur kata yang paling baik, yaitu Al-Qur'an yang serupa dan berulang...'.

Ayat-ayat *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) yang dimaksud di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7 bukan persamaan dari segi tersebut di atas, tetapi persamaan dari beberapa makna yang dikandungnya, sehingga timbul kesulitan memahaminya. Dari sini pulalah munculnya beraneka ragam pendapat tentang pengertian *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) tersebut sebagaimana diuraikan oleh Az-Zarqani di dalam *Manâhilul-'Irfân*, di antaranya

a. *Mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) ialah ayat yang samar maknanya (*al-khafî* = الْخَفِي) sehingga tidak dapat diketahui maknanya oleh nalar manusia. Allahlah yang dapat mengetahui artinya, misalnya saat terjadinya hari kiamat, huruf-huruf terpisah yang mengawali surah. Pendapat ini menjadi pilihan banyak kalangan Ahlu Sunnah.
b. Ibnu Abbas mengatakan bahwa ayat *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) ialah ayat yang mengandung beberapa arti yang semuanya bisa benar.
c. Imam Ahmad berpendapat bahwa *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) ialah ayat yang tidak dapat dipahami maksudnya secara berdiri sendiri. Untuk mengetahui maksudnya dibutuhkan keterangan dari yang lain.

Selain dari pendapat yang dikemukakan di atas, masih banyak pendapat lain yang tidak jauh berbeda dengan itu dan pada prinsipnya semuanya menekankan ketidakjelasan makna yang dikandung oleh ayat-ayat *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) tersebut.

Sementara ulama, semacam Ar-Raghib Al-Ashfahani, membagi ayat-ayat *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) menjadi tiga. **Pertama**, ayat-ayat yang sama sekali tidak dapat diketahui hakikatnya oleh manusia, seperti waktu terjadinya Hari Kiamat, kata *dâbbatul-ardhi* (دَابَّةُ الأَرْضِ = sejenis binatang yang akan muncul menjelang hari kiamat, (QS. An-Naml [27]: 82). **Kedua**, dapat diketahui setelah melakukan penelitian sederhana, seperti *lafaz-lafaz* yang aneh (*gharîb* = غَرِيْب), misalnya ayat *wa fâkihatan wa abban* (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا = Dan buah-buahan serta rumput-rumputan, QS. 'Abasa [80]: 32). **Ketiga**, yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang dalam ilmunya.

Salah satu jenis ayat *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) adalah ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Allah yang terkesan memunyai persamaan dengan makhluk; misalnya di dalam QS. Thâhâ [20]: 5, yang artinya 'Allah Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas Arasy'. Demikian juga ayat-ayat yang berbicara tentang 'wajah Tuhan, tangan Tuhan, mata Tuhan, dan sebagainya'.

Mazhab Salaf (para ulama di kalangan generasi sahabat Nabi sampai abad ke-3) mengatakan bahwa ayat-ayat tersebut tidak dapat diberi interpretasi. Mereka menyerahkan maknanya kepada Allah tanpa membahasnya lebih jauh. Mazhab ini tidak menerima antropomorfisme, di dalam arti bahwa Tuhan memunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat manusia. Sungguhpun demikian, mereka tetap mengatakan bahwa Tuhan, sebagai disebut di dalam ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Tuhan, memunyai mata, muka, tangan, tempat duduk, dan sebagainya, tetapi itu semua tidak sama dengan yang ada pada makhluk. Bagaimana bentuk/keadaannya, tidak dapat diketahui manusia.

Mazhab Khalaf (para ulama generasi pasca abad ke-3 H) mengatakan bahwa ayat-ayat yang

menggambarkan Tuhan memunyai sifat-sifat jasmani harus diberi interpretasi lain agar tidak ada kesan persamaan Tuhan dengan makhluk. Dengan demikian, kata *yad* (يَدٌ = tangan) diartikan sebagai 'kekuasaan', *wajh* (وَجْهٌ = muka) dengan 'esensi', *'ain* (عَيْنٌ = mata) sebagai 'pengetahuan', *istawâ* (اسْتَوَى = bersemayam) sebagai 'tahta kerajaan' dan seterusnya.

Termasuk juga ke dalam kategori *mutasyâbihât* ialah huruf-huruf terpisah yang mengawali surah Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an terdapat huruf-huruf awal surah di dalam bentuk yang berbeda-beda. Ada yang sederhana, terdiri dari satu huruf, seperti kata *Shâd* di dalam QS. Shâd [38], kata *qâf* di dalam QS. Qâf [50], dan kata *nûn* di dalam QS. Al-Qalam [68]; ada yang diawali dengan dua huruf seperti kata *thâhâ* di dalam QS. Thâhâ [20]; ada yang diawali dengan tiga huruf, seperti kata *alif lâm mîm* (الٓمٓ) di dalam QS. Al-Baqarah [2], ada yang diawali dengan empat huruf, seperti *alif lâm mîm shâd* (الٓمٓصٓ) di dalam QS. Al-A'râf [7]; dan ada yang diawali dengan lima huruf, seperti *kâf hâ yâ 'ain shâd* (كٓهٰيٰعٓصٓ) yaitu QS. Maryam [19].

Pendapat para ulama mengenai hal ini hanya berkisar pada hikmah keberadaan huruf-huruf itu, tidak sampai kepada hakikatnya. Ketidakmampuan memahaminya merupakan suatu kenyataan keterbatasan daya nalar manusia. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

MUTHAFFIFÎN (مُطَفِّفِيْنَ)

Kata *muthaffifîn* (مُطَفِّفِيْنَ) disebut di dalam Al-Qur'an pada satu tempat, yakni pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 1, *wailul lil-muthaffifîn* (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِيْنَ = celaka besarlah bagi orang-orang yang curang).

Kata *muthaffifîn* (مُطَفِّفِيْنَ) berasal dari kata *thafafa* (طَفَفَ) yang pada mulanya berarti 'sedikit'. Arti tersebut kemudian berkembang sehingga di dalam kamus bahasa Arab dijumpai arti-arti yang beraneka ragam sesuai dengan konteks pemakaiannya. Misalnya, ungkapan 'kikir untuk diri sendiri' digambarkan dengan *thaffafa 'alâ nafsih* (طَفَّفَ عَلَى نَفْسِهِ). Demikian itu karena di dalam memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri, ia hanya mengeluarkan sedikit dari miliknya. Ungkapan *thafafat an-nâqah* (طَفَفَتِ النَّاقَةُ) diartikan sebagai 'unta yang melahirkan sebelum waktunya' karena waktunya di dalam kandungan kurang dari biasanya.

Dari pengertian bahasa di atas, muncullah kata *muthaffifîn* (مُطَفِّفِيْنَ) yang diartikan sebagai 'orang-orang yang curang'. Diartikan demikian karena di dalam menyukat dan menimbang ia mengurangi atau melebihi sedikit daripada yang semestinya.

Al-Muthaffifîn (الْمُطَفِّفِيْنَ) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an. Dinamai demikian karena surah itu membicarakan perbuatan orang-orang yang curang serta ancaman Allah kepada mereka. Kalau seseorang mencuri hak orang lain secara besar-besaran, tidak dapat dikatakan *muthaffifîn* (مُطَفِّفِيْنَ) karena kata itu sendiri terambil dari *thafîf* (طَفِيْف) yang berarti 'mencuri sedikit dari hak orang lain melalui takaran dan timbangan'.

Bentuk kecurangan itu dijelaskan oleh Allah sebagai berikut: orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, minta dipenuhi dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka menguranginya (QS. Al-Muthaffifîn [83]: 1).

Pada mulanya yang dimaksud dengan *muthaffifîn* (مُطَفِّفِيْنَ) ialah penduduk Madinah yang mempermainkan sukatan dan timbangan, sesuai dengan peristiwa turunnya ayat-ayat tersebut. ❖ *A. Rahman Ritongan* ❖

MUTHMA'INNAH (مُطْمَئِنَّة)

Kata *muthma'innah* (مُطْمَئِنَّة) dan derivasinya disebut di dalam Al-Qur'an 13 kali di dalam 12 ayat pada 11 surah. Kata tersebut bervariasi di dalam berbagai bentuk, ada yang berbentuk *fi'l* (فِعْلٌ) dan pula *ism* (إِسْمٌ). Kata *muthma'innah* (مُطْمَئِنَّة) berasal dari *tham'ana* (طَمْأَنَ), dan mendapat tambahan *hamzah*. Secara etimologis, kata *tham'ana* berarti 'tenang' (*sakana* = سَكَنَ) dan biasa dipergunakan untuk menunjukkan perasaan senang setelah melalui kebimbangan atau kebingungan. Dengan demikian, kata *sakînah*

(سَكِيْنَة) merupakan sinonim dari kata *muthma'innah* (مُطْمَئِنَّة).

Di dalam delapan dari tiga belas ayat yang disebut di atas, kata *muthma'innah* (مُطْمَئِنَّة) dikaitkan dengan kondisi kejiwaan. Bahkan, tujuh kali diungkapkan berdampingan dengan kata *qalb* (قَلْبٌ), dan sekali berpasangan dengan kata *nafs* (نَفْسٌ) (QS. Al-Fajr [89]: 27). Kedelapan ayat tersebut, QS. Âli 'Imrân [3]: 126, QS. Al-Mâ'idah [5]: 113, QS. Al-Anfâl [8]: 10, QS. Ar-Ra'd [13]: 28, QS. Al-Baqarah [2]: 260, QS. An-Nahl [16]: 106, QS. Al-Hajj [22]: 11, dan QS. Al-Fajr [89]: 27, menyatakan bahwa sumber ketenangan dimaksud adalah Allah swt. dengan jalan beriman dan mengharapkan keridhaan-Nya. Kondisi kejiwaan itu bukan saja akan dialami pada hari akhirat, melainkan juga memberi dampak positif di dalam berbagai aspek kehidupan dunia. Dengan demikian, iman menduduki tempat strategis sebagai motivasi, pengendali, dan sekaligus menjadi tujuan hidup.

Manakala jiwa telah mencapai tingkat ketenangan yang paripurna, Al-Qur'an tidak lagi menyebutnya dengan istilah *qalb*, tetapi dengan *nafs* karena *nafs* mengandung arti totalitas manusia. Kata *nafs* hanya satu kali berdampingan dengan kata *muthma'innah* (مُطْمَئِنَّة), sebagai terlihat pada QS. Al-Fajr [89]: 27, dan menyatakan manusia yang sempurna imannya serta mereka dimasukkan ke dalam surga. Jadi, puncak ketenangan jiwa itu hanya ada di surga dan sepanjang kehidupan dunia jiwa orang beriman merupakan rangkaian antara cemas-harap. Cemas, kalau-kalau di dalam pengabdiannya terdapat cela. Harap, apakah ibadah yang dilakukan sudah memenuhi syarat untuk memperoleh ridha Allah. Berkaitan dengan persoalan muamalah, perasaan harap (optimis) berfungsi sebagai motivasi dan menumbuhkan gairah kerja, sedangkan perasaan cemas (pesimis) dapat menimbulkan sikap kehati-hatian atau sebaliknya, tidak percaya diri.

Faktor yang memengaruhi ketenangan jiwa tersebut adalah situasi dan kondisi sekitar, rasionalitas, kesehatan, serta unsur material. Ketika kemampuan yang dimiliki tidak sebanding dengan beban yang dipikul, akan timbul gangguan psikologis yang pada gilirannya menjurus ke pemaksaan atau kompensasi. Apabila berlarut-larut keadaan tersebut, akan dapat menimbulkan kelabilan jiwa dan kurang percaya diri. Berkaitan dengan penggunaan rasio, bila rasio itu digunakan secara berlebihan, dapat timbul kegersangan jiwa karena secara esensial rasio hanya merupakan penemu alternatif, bukan pemberi kepuasan. Keadaan ini yang dialami umat Islam pada Perang Badar dan Perang Uhud; secara rasional di dalam segala hal umat Islam kalah dengan musuh sehingga menimbulkan isu keraguan akan 'pertolongan Allah' (QS. Âli 'Imrân [3]: 126 dan QS. Al-Anfâl [8]: 10). Demikian juga yang dialami Ibrahim yang ingin bukti empiris kemahakuasaan Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 260). Kesehatan juga merupakan prasyarat kesempurnaan ibadah, baik di dalam hal teknis (*kaifiyyah*) maupun di dalam konsentrasi pelaksanaan (QS. An-Nisâ' [4]: 103). Adapun materi, kendatipun bukan menjadi tujuan melainkan sebagai sarana kehidupan, tidak sedikit pelaksanaan ibadah yang tidak dapat dipisahkan dari unsur material. Apabila tidak disadari kedudukan materi di dalam kehidupan dan pelaksanaan ibadah, itu akan menjurus kepada fitnah dan membawa kealpaan untuk mengingat Allah sebagaimana dialami oleh umat Isa as. (QS. Al-Mâ'idah [5]: 113) dan mereka menjadi budak nafsu (QS. Yûnus [10]: 7, QS. An-Nahl [16]: 112, dan QS. Al-Hajj [22]: 11). Dengan demikian, iman yang membentuk jiwa yang tenang itu bukanlah hal yang berdiri sendiri, melainkan terkait dengan banyak hal pendukung. ❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

MUTRAFÎN (مُتْرَفِيْنَ)

Kata *mutrafin* berasal dari *tarifa – yatrafu – tarafan* (تَرِفَ – يَتْرَفُ – تَرَفًا). Menurut bahasa, *at-tarf* (التَّرْف) berarti *at-tana''um* (التَّنَعُّم = hidup penuh nikmat) atau *at-tawassu' finni'mah* (التَّوَسُّعُ فِى النِّعْمَةِ = memperoleh nikmat yang banyak), sedangkan *al-mutraf* (المُتْرَف), bentuk *mufrad* (tunggal) dari

mutrafîn yaitu orang yang sombong karena memperoleh nikmat dan kesenangan hidup. Ibnu Manzhur menyebutkan bahwa *mutrafîn* adalah pemimpin orang-orang yang bergaya hidup mewah di dalam suatu masyarakat dan dengan kemewahannya mereka berbuat jahat.

Kata *mutrafîn* (مُتْرَفِيْنَ) di dalam berbagai derivasinya diungkapkan di dalam Al-Qur'an sebanyak delapan kali. Semuanya terdapat di dalam surah-surah makkiyah, yaitu QS. Hûd [11]: 116, QS. Al-Mu'minûn [23]: 33 dan 64, QS. Al-Isrâ' [17]: 16, QS. Sabâ' [34]: 34, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 45, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 13 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 23. Hal ini mengindikasikan bahwa ayat-ayat tersebut diturunkan untuk merespon perilaku para pembesar kafir Quraisy Mekah yang menolak kerasulan Nabi Muhammad saw.

Dari pengertian dan ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an tergambar bahwa kata *mutrafîn* menunjukkan kepada pengertian yang negatif. Sifat-sifat mereka adalah, **pertama** berpaling dari Al-Qur'an meskipun ayat-ayat Al-Qur'an senantiasa dibacakan kepadanya (QS. Al-Mu'minûn [23]: 64). **Kedua**, kafir kepada Allah, menyembah yang lain dan mendustai Hari Akhir dan mendustai semua risalah yang dibawa oleh rasul-rasul Allah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 33 dan Sabâ', 34: 34). **Ketiga**, mengikuti jejak nenek moyang secara membabi buta (taklid buta), membangkang kepada Allah dan berbuat kefasikan (QS. Az-Zukhruf [43]: 23). **Keempat**, berbuat kezaliman dengan melakukan kerusakan di muka bumi (QS. Hûd [11]: 116).

Menurut Ahmad Mustafa Al-Maraghi, Al-Qur'an membicarakan *mutrafîn* secara khusus, karena orang-orang yang hidup mewah tersebut biasanya menjadi ukuran di dalam suatu masyarakat. Perbuatan mereka lebih cepat diketahui dan dicontoh orang lain. Hal ini diisyaratkan sendiri oleh Al-Qur'an ketika menceritakan tentang Qarun yang memamerkan kekayaannya kepada masyarakat umum. Banyak orang yang silau dengan kekayaannya dan ingin mengikuti jejak Qarun (QS. Al-Qashash [28]: 79).

Di samping itu, dengan kekayaan dan segala fasilitas yang dimiliki, mereka lebih cepat melakukan kejahatan. Kemewahan dan kenikmatan duniawi yang diberikan Allah membuat mereka buta dan lupa daratan. Mereka melakukan maksiat seolah-olah disuruh Allah karena menganggap Dialah yang menyediakan sarana untuk itu.

Akibat dari kedurhakaan mereka, Allah menghancurkan, tidak hanya *mutrafîn* tersebut, tetapi juga penduduk negeri tempat mereka tinggal (QS. Al-Isrâ' [17]: 16), karena pembangkangan mereka telah begitu meluas dan berpengaruh terhadap tatanan kehidupan di dalam masyarakat. Mereka kehilangan rasa solidaritas sosial dan kepedulian terhadap sesamanya. Peringatan yang disampaikan kepada mereka tidak berguna sama sekali. Oleh karena itu, Allah menurunkan azab-Nya tidak hanya kepada mereka, tetapi juga kepada orang-orang yang tidak bersalah. Ini dikuatkan pula dengan ayat lain bahwa kalau Allah menurunkan azab-Nya tidak hanya menimpa orang-orang yang zalim saja (QS. Al-Anfâl [8]: 25).

Di akhirat, mereka pun tidak bisa lari dari azab Allah yang pedih (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 13-14). Mereka termasuk ke dalam golongan kiri *(ashhâbul syimâl)* dan disiksa dengan angin panas, air yang mendidih serta dinaungi dengan asap hitam yang pekat, sehingga meskipun mereka menjerit minta tolong, tak seorang pun yang dapat membebaskan mereka dari siksa tersebut (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 41-45). ❖ *Muhammad Iqbal* ❖

MUZZAMMIL (مُزَّمِّل)

Kata *muzzammil* (مُزَّمِّل) terambil dari kata *zaml* (زَمْل) tersusun dari huruf-huruf *zâ'* (زاء), *mîm* (ميم), dan *lâm* (لام) yang berarti 'beban yang berat'. Kata *izmîl* (إِزْمِيْل) berarti 'orang kuat' karena ia mampu memikul beban yang berat. Kata tersebut juga berarti 'membonceng' atau 'menggandeng'; *zamîl* (زَمِيْل) adalah 'teman akrab' yang bagaikan bergandengan; dan *ziml* (زِمْل) adalah 'suatu yang dibonceng'. Kata *muzzammil* (مُزَّمِّل) juga diartikan sebagai 'menyembunyikan atau menyelubungi badan

dengan selimut'. Kata yang sama digunakan di dalam bahasa kiasan dengan arti 'seorang yang menutupi dan menyembunyikan kelemahan-kelemahannya sehingga ia menjadi penakut, malas dan tidak berani menghadapi kesulitan.' Ada pula yang berpendapat bahwa kata *muzzammil* (مُزَّمِّل) berasal dari kata *mutazammil* (مُتَزَمِّل), yakni berdasar dari kata-kata mereka, *tazammala bi tsiyâbih* (تَزَمَّلَ بِثِيَابِهِ) artinya 'ia berselimutkan dengan pakaiannya'. Kata *muzzammil* (مُزَّمِّل) dikenal sebagai nama surah dan ditemukan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Muzzammil [73]: 1, *"Yâ ayyuhal-muzzammil"* (يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ = Hai orang yang berselimut [Muhammad]).

Mengacu dari berbagai makna kebahasaan di atas, bermunculanlah pendapat-pendapat yang berbeda tentang maksud *"Yâ ayyuhal-muzzammil"* (يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ), antara lain:

1. Hai orang yang berselimut (di dalam arti harfiah);
2. Hai yang terselubung dengan pakaian kenabian; dan
3. Hai orang yang lesu, malas, dan khawatir menghadapi kesulitan.

Sebagian pakar tafsir mengartikan ayat tersebut seperti arti harfiah, yakni orang yang berselimut. Akan tetapi, mufasir lainnya mengikuti pendapat kedua. Hamka, misalnya, mengutip salah satu riwayat yang mengatakan bahwa arti berselimut di sini bukanlah benar-benar berselimut kain karena kedinginan, melainkan tanggung jawab *nubuwwah* (نُبُوَّة = kenabian) dan *risâlah* (رِسَالَة = kerasulan) yang dibri Allah swt. kepada Nabi saw.; saking beratnya, seakan-akan membuat badan jadi "panas dingin". Yaitu suatu perintah dari Allah yang wajib beliau sampaikan kepada manusia terutama dan terlebih dahulu kepada kaumnya yang terdekat, yang masih sangat kuat mempertahankan jahiliah dan kemusyrikan. Dari semula beliau telah merasakan bahwa pekerjaan itu tidaklah mudah. Lantaran itu, beliau dipanggil Allah dengan *"muzzammil"*, yang boleh diartikan sebagai 'orang yang diselimuti seluruh dirinya oleh tugas yang berat'.

Menurut Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an* bahwa beberapa pakar tafsir mengartikan kata *muzzammil* (مُزَّمِّل) dengan 'berpakaian sebagaimana mestinya untuk shalat' atau 'berselimutkan sehelai kain karena mau menjauhi dunia fana ini'. Jadi, di sini terdapat pengertian rohani yang lebih dalam. Kodrat manusia memang memerlukan pakaian dan kain selubung yang hangat untuk melindungi badan dari udara dingin, panas atau hujan, tetapi di dalam dunia rohani, kain-kain selubung itu tidak ada gunanya; orang harus telanjang dan terbuka di hadapan Allah swt.

Di dalam pada itu, pendapat mayoritas ulama menjadikan seruan, *"Yâ ayyuhâ al-muzzammil"* (يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ = Hai orang yang berselimut) sebagai panggilan akrab dan mesra dari Allah terhadap Nabi-Nya; bahkan, sekaligus merupakan salah satu gelar kehormatan Nabi Muhammad saw. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

N

NABA' (نَبَأ)

Kata *an-naba'* (النَّبَأ) terdiri dari huruf-huruf *nûn, bâ'*, dan *hamzah* (ن ب أ), yang berarti 'naik', 'tinggi', dan 'berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain'. *An-naba'* (النَّبَأ) juga dapat berarti 'bersuara pelan dan samar'. Selanjutnya, *an-naba'* juga diartikan sebagai 'berita penting' atau 'keterangan'. Terdapat kaitan antara makna *an-naba'* sebagai 'berita' dan 'berpindah dari satu tempat ke tempat lain', karena berita itu sendiri pada dasarnya berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Dari kata *an-naba'*, muncul kata *an-nabiy* (النَّبِيّ) yang berarti tempat yang tinggi, jalan yang terang. Karenanya, utusan Allah yang membawa risalah dari Allah swt. disebut nabi; mereka menerima pemberitaan dari tempat yang tinggi atau dari alam gaib, sebagai petunjuk kepada umat manusia kepada jalan yang terang. Para nabi menerima pemberitaan dari Allah melalui wahyu dengan cara yang hanya diketahui oleh nabi yang menerima wahyu tersebut. *An-naba'* juga dapat berarti 'menyampaikan berita yang penting' (ajaran agama).

Dari pengertian secara etimologi tersebut diperoleh pengertian bahwa tidaklah semua berita dapat di kategorikan sebagai *an-naba'*. Suatu pemberitaan baru dapat dimasukkan kategori *an-naba'* bila berita tersebut bersumber dari Allah, atau paling tidak, berita tersebut termasuk berita penting. Di dalam hal ini, Ar-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa suatu berita baru bisa dikategorikan sebagai *an-naba'* bila berita tersebut memiliki tiga kriteria, yaitu memberi faedah yang besar, membuahkan pengetahuan, atau minimal mengalahkan dugaan.

Di dalam Al-Qur'an kata *an-naba'* (النَّبَأ) disebut 29 kali; 17 kali di dalam bentuk *mufrad* (مُفْرَد [tunggal]) dan 12 kali di dalam bentuk jamak.

Penggunaan istilah *an-naba'* (النَّبَأ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya merujuk kepada pemberitaan yang sudah dijamin kebenarannya; bahkan, juga sangat penting untuk diketahui, meskipun berita itu kadang-kadang merupakan berita yang tidak mungkin dibuktikan secara empirik karena keterbatasan kemampuan manusia. *An-naba'* (النَّبَأ) yang termasuk di dalam kategori ini mencakup pemberitaan tentang akan datangnya hari berbangkit, QS. An-Naba' [78]: 1–2, *'amma yatasâ'alûn, 'anin-naba'il-'azhîm* (عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ). Demikian juga pemberitaan dari Allah menyangkut hal-hal yang gaib, QS. Âli 'Imrân [3]: 44, *dzâlika min anbâ'il-ghaibi nûhîhi ilaika* (ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ); QS. Hûd [11]: 49, *tilka min anbâ'il-ghaibi nûhîhi ilaika* (تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ) dan QS. Yûsuf [12]: 102, *dzâlika min anbâ'il-ghaibi nûhîhi ilaika* (ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ).

Di samping itu terdapat pula pemberitaan yang disampaikan Allah dengan menggunakan istilah *an-naba'* yang dapat diketahui manusia sesuai dengan kemampuan ilmu yang dimilikinya. Pemberitaan seperti itu, antara lain, hal-hal yang berkaitan dengan keadaan umat-umat terdahulu yang disampaikan Allah kepada Nabi Muhammad saw., sebagaimana di dalam QS. Al-

Mâ'idah [5]: 27, QS. Al-An'âm [6]: 34, QS. Al-A'râf [7]: 157, QS. At-Taubah [9]: 70, QS. Yûnus [10]: 71, QS. Ibrâhîm [14]: 9, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 69, QS. Al-Qashash [28]: 3, QS. Hûd [11]: 100, 120, QS. Thâhâ [20]: 99, dan QS. Al-A'râf [7]: 101. Berita-berita mengenai keadaan umat terdahulu, dapat diketahui berkat kemajuan ilmu yang dimiliki umat manusia, terutama ilmu sejarah dan arkeologi. Bahkan, sebagian dari berita itu sudah ada yang terungkap, misalnya berita tentang Firaun. Hal ini juga diketahui dari isyarat Al-Qur'an (QS. Al-An'âm [6]: 67) yang menyatakan bahwa berita-berita umat terdahulu kelak akan dapat diketahui, *likulli naba' mustaqarr wa saufa ta'lamûn* (لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ).

Di dalam kisah Nabi Sulaiman dan burung Hudhud yang berkunjung ke negeri Saba', terdapat kata *naba'un yaqîn* (نَبَأٌ يَقِيْنٌ). Meskipun begitu, Nabi Sulaiman tidak begitu saja percaya akan berita yang disampaikan itu sebelum berupaya membuktikan kebenarannya.

Satu-satunya kata *an-naba'* yang digunakan dengan pelaku orang fasik terdapat di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 6, *yâ ayyuhâl-ladzîna âmanû in jâ'akum fâsiqun bi naba'in fatabayyanû* (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا). *An-naba'* di dalam ayat tersebut tidak memberikan pengertian bahwa berita yang disampaikan itu benar, tetapi lebih menekankan agar umat Islam bersikap berhati-hati terhadap pemberitaan yang disampaikan orang-orang fasik, baik berita dalam arti umum maupun berita yang berkaitan dengan masalah agama. Kasus pemberitaan di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 6 itu tidak berkaitan langsung dengan masalah keagamaan, tetapi lebih merupakan pemberitaan yang berkaitan dengan kehidupan kemasyarakatan, yang kalau tidak ditanggapi dengan berhati-hati, dapat menimbulkan instabilitas dan disharmoni; bahkan, dapat menimbulkan kekacauan di dalam masyarakat. Karena itu, pemberitaan yang berkaitan dengan hal tersebut menjadi sangat penting untuk diketahui walaupun belum tentu benar. Hal itu dimaksudkan sebagai upaya menjaga kemungkinan timbulnya dampak negatif sebagai akibat orang tidak selektif dalam menerima berita. ❖ *M. Galib Matola* ❖

NABADZA (نَبَذَ)

Kata *nabadza* (نَبَذَ) adalah *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'*-nya *yanbudzu* (يَنْبُذُ) dan *mashdar*-nya *nabdzan* (نَبْذًا). Dalam Al-Qur'an, kata *nabadza* (نَبَذَ) dan kata-kata yang seakar dengannya disebut dua belas kali; tersebar di dalam sepuluh ayat. Dari dua belas ayat tersebut, lima di antaranya tergolong ayat *Madaniyah*, sedangkan tujuh yang lain termasuk ayat *Makiyah*.

Arti dasar kata *nabadza* (نَبَذَ) adalah *tharaha wa alqâ'* (طَرَحَ و أَلْقَى), yakni 'melemparkan dan mencampakkan'. Makna dasar ini, kemudian, berkembang menjadi beberapa arti lain, seperti 'anak zina', 'mengasingkan diri', 'sedikit', 'suatu jenis minuman keras yang dibikin melalui proses fermentasi', dan 'menolak atau mengingkari'.

Betapa pun beragamnya arti tersebut, tetap terkait dengan arti dasarnya. 'Anak zina' dikatakan sebagai *al-manbûdz* (المَنْبُوْذ) karena anak zina dicampakkan dan/atau ditinggalkan oleh ibunya di jalan. 'Mengasingkan diri' disebut *nabdz* karena seolah-olah yang bersangkutan melemparkan dirinya dari lingkungan masyarakatnya. 'Sedikit' disebut *nabdz* karena yang sedikit itu sering diabaikan. 'Ingkar janji' disebut *nabdz* karena seolah-olah janji tersebut dicampakkan atau ditinggalkan begitu saja. 'Minuman keras' hasil proses fermentasi kurma dan sebagainya disebut *nabîdz* (نَبِيْذ) karena di dalam proses pembuatannya bahan-bahannya dicampakkan dan ditinggalkan beberapa saat di dalam bejana. Pemakaian makna-makna tersebut selalu disesuaikan dengan konteks pembicaraannya.

Makna *nabadza* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah 'mengingkari (janji)', 'menolak', 'mengasingkan', dan 'mencampakkan'.

Arti 'mengingkari' dipakai di dalam tiga ayat, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 100 dan QS. Al-Anfâl [8]: 58.

Makna *nabadza* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah yang berikut:

(a) Mengingkari (janji) seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 100, *kullamâ 'âhadû 'ahdan nabadzahû farîqun minhum* (كُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم = dan setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya), dan QS. Al-anfâl [8]: 58,

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ

(Wa immâ takhâfanna min qaumin khiyânatan fanbidz ilaihim 'alâ sawâ')
Dan jika kamu khawatir akan [terjadinya] pengkhianatan dari suatu golongan, kembalikanlah perjanjian itu kepada mereka.

Di dalam kedua ayat ini Allah swt. berbicara tentang orang-orang yang mengingkari janji yang mereka buat sendiri dan bagaimana sikap yang seharusnya diambil oleh kaum Muslim ketika berhadapan dengan orang-orang yang berkhianat.

(b) Menolak atau mencampakkan, dalam hal ini ajaran Allah atau kitab suci-Nya, dipakai di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 101,

وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ

(Wa lammâ jâ'ahum rasûlun min 'indillâh mushaddiqun limâ ma'ahum nabadza farîqun minal-ladzîna ûtul-kitâba kitâballâh warâ'a zhuhûrihim)
Dan setelah datang kepada mereka seorang rasul dari sisi Allah yang membenarkan apa [kitab] yang ada pada mereka, sebagian dari orang-orang yang diberi kitab [Taurat] melemparkan kitab Allah ke belakang [punggung]nya.

Dan QS. Âli 'Imrân [3]: 187,

وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ

(Wa idz akhadzallâhu mîtsâqal-ladzîna ûtul-kitâba latubayyinunnahu linnâsi walâ taktumûnahu, fanabadzûhu warâ'a zhuhûrihim)
Dan ingatlah ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang diberi kitab, yaitu hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan janganlah menyembunyikannya, lalu mereka mencampakkan janji itu ke belakang punggung mereka.

Pada kedua ayat tersebut Allah swt. menjelaskan sikap penolakan sebagian orang terhadap kitab Allah swt. yang berisi ajaran-Nya.

(c) Mengasingkan diri, digunakan di dalam QS. Maryam [19]: 16,

وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا

(Wadzkur fil-kitâbi Maryama idz intabadzat min ahlihâ makânan syarqiyyâ)
Dan ceritakanlah kisah Maryam di dalam Al-Qur'an, yaitu ketika ia mengasingkan diri dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah timur.

dan Ayat 22, *fa hamalathu fan tabadzat bihî makânan qashiyyâ* (فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا = Maka Maryam mengandungnya, lalu ia mengasingkan diri dengan kandungannya itu ke suatu tempat yang jauh). Melalui ayat-ayat tersebut Allah swt. menceritakan kisah Maryam yang mengandung 'Isa tanpa ayah. Maryam mengasingkan diri dari keluarganya ke tempat yang jauh di sebelah timur.

(d) Mencampakkan atau melemparkan, digunakan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 40, *fa akhadznâhu wa junûdahu fa nabadznâhum fil-yammi* (فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ = Maka Kami menghukumnya [Firaun] dan bala tentaranya, lalu Kami lemparkan mereka ke dalam laut) dan QS. Al-Qalam [68]: 49,

لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُۢبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ

(lau lâ an tadârakahu ni'matun mir-rabbihî lanubidza bil 'arâ'i wa huwa madzmûm)
Kalau sekiranya ia tidak segera mendapat nikmat dari Tuhannya, pasti ia telah dicampakkan ke tanah tandus dalam keadaan tercela.

Pada ayat-ayat ini Allah menjelas-kan kisah Firaun yang tidak mau menerima kebenaran yang disampaikan oleh Musa as. Lalu Allah menenggelamkan mereka ke dalam laut. Makna 'melemparkan' juga dipakai pada QS. Al-Humazah [104]: 4, *Kallâ layunbadzanna fil-huthamah* (كَلَّا لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ = Sekali-kali

Nabiy

tidak, sesungguhnya ia benar-benar akan dilemparkan ke dalam *huthamah*). Di dalam ayat ini dijelaskan Allah swt. tentang akibat yang akan menimpa orang yang menimbun harta dan mengira harta tersebut akan kekal, yaitu akan dilemparkan ke dalam neraka *huthamah*.

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa kata *nabadza* di dalam Al-Qur'an muncul dalam konteks pembicaraan mengenai (1) Janji, baik di antara sesama manusia maupun di antara manusia dengan Allah swt. (2) Kitab dan ajaran Allah swt. (3) Kisah-kisah para nabi dan keluarganya.

Kata *nabadza* yang berarti 'mencampakkan' atau 'mengabaikan' yang berkaitan dengan janji dan ajaran Allah swt. atau kitab-Nya pada umumnya diikuti dengan kata *warâ'a zhuhûrihim* (وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ = di belakang mereka). Kata-kata tersebut disebut dengan maksud untuk menyatakan sikap keterlaluan mereka.

Menurut Al-Qurthubi, mencampakkan atau mengabaikan ajaran Allah swt. itu ada dua kemungkinan, (1) Menolak kitab-Nya dan sekaligus tidak mengamalkan isi dan kandungannya, (2) Menerima dan membaca teks kitab-Nya, tetapi tidak mengamalkannya. Sementara itu, Ash-Shâbuni menjelaskan bahwa mencampakkan atau menolak kitab Allah dapat terjadi dengan tidak mengamalkannya lewatc sikap dan perasaan menantang dan takabbur.

Keberpalingan mereka bukan karena ketidaktahuan, tetapi karena tidak mau tahu.

❖ *Cholidi* ❖

NABIY (نَبِيّ)

Kata *nabiy* (نَبِيّ) berasal dari *naba'a – yanba'u – nab'an* (نَبَأَ – يَنْبَأُ – نَبَأً). Kata ini, jika berdiri sendiri, memunyai banyak pengertian, antara lain berarti 'bersuara pelan', 'naik' atau 'tinggi', dan juga berarti 'menghindar dan menjauh'. Dari kata ini muncul bentukan yang lain, seperti *anba'a – yunbi'u – inbâ'an* (أَنْبَأَ – يُنْبِئُ – إِنْبَاءً) yang berarti 'memberitakan', 'memberitahukan', serta 'mengusir dan mengasingkan' dan *nabba'a – yunabbi'u – tanbî'an* (نَبَّأَ – يُنَبِّئُ – تَنْبِيْئًا) yang berarti 'memberitakan dan memberitahukan'. Kata *an-naba'* merupakan bentuk dasar dari kata itu yang mengandung pengertian 'kabar, berita, dan keterangan'.

Kata *nabiy* (نَبِيّ) merupakan salah satu bentukan yang berasal dari kata *naba'a* (نَبَأً). Kata *nabiy* (نَبِيّ, tanpa menggunakan hamzah di akhir) dan kata *nabi'a* (نَبِيءٌ, dengan menggunakan hamzah di akhir) tampaknya berasal dari kata yang sama, yaitu kata *naba'a* (نَبَأً), tetapi keduanya mengandung pengertian yang berbeda. Kata *nabî* lebih mengandung pengertian positif (baik) dibandingkan dengan kata *nabi'a* yang lebih condong mengandung pengertian yang negatif. Al-Ashfahani menjelaskan bahwa semua nabi memunyai kedudukan yang tinggi, sedangkan *nabi'i* tidak semuanya mendapat kedudukan yang tinggi. Perbedaan penggunaan kedua kata tersebut juga telah diterangkan oleh Rasulullah di dalam hadist yang diriwayatkan oleh Al-Hakim dari Abu Zarr yang menyatakan: bahwa suatu ketika seorang *A'râbî* (penduduk gunung) mendatangi Nabi Muhammad saw. seraya memanggil beliau dengan mengatakan, *"Yâ Nabi'allâh,* (يَا نَبِيءَ اللهِ = wahai Nabi'a Allah). Rasulullah lalu menyatakan, *"Lastu bi nabi'illâh, lakinnî nabiyyullâh,* (لَسْتُ بِنَبِيءِ اللهِ لكِنِّي نَبِيُّ اللهِ = Aku bukanlah Nabi'a Allah, melainkan Nabi Allah).

Kata *nabiy* adalah bentuk tunggal, sedangkan bentuk jamaknya ada dua, yaitu *nabiyyûn/nabiyyîn* (نَبِيُّوْن – نَبِيِّيْن) dan *anbiyâ'* (أَنْبِيَاء), yang berarti 'orang-orang yang menyampaikan berita tentang Allah swt.' Kedua bentuk ini ditemukan di dalam Al-Qur'an. Seorang manusia disebut nabi, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, karena kedudukannya yang tinggi di atas kedudukan semua manusia lainnya. Hal ini seperti dinyatakan oleh Allah di dalam QS. Maryam [19]: 57, *wa rafa'nâhu makânan 'aliyyâ,* (وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا = Dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi). Tugas yang diemban oleh nabi disebut *nubuwwah* (نُبُوَّة = misi kenabian). Dari sini tampaklah bahwa yang dimaksud dengan nabi secara istilah ialah seseorang yang diberi kedudukan tinggi oleh

Allah swt. sebagai pengemban amanat-Nya untuk disampaikan kepada umatnya.

Di dalam Al-Qur'an persoalan nabi dan kenabian diungkap dengan menggunakan kata *nabiy* (نَبِيّ) sebanyak 54 kali, kata *nabiyyûn/nabiyyîn* (نَبِيُّوْن – نَبِيِّيْن) sebanyak 16 kali, kata *anbiyâ'* (أَنْبِيَاء) sebanyak 5 kali, dan kata *nubuwwah* (نُبُوَّة) sebanyak 5 kali.

Nabi adalah manusia pilihan yang mendapat wahyu dari Allah swt. Para nabi yang mendapat perintah untuk menyampaikan wahyu yang mereka terima itu kepada umat manusia dinamakan rasul. Dengan demikian, semua rasul sudah pasti nabi, tetapi tidak semua nabi adalah rasul. Jumlah nabi lebih banyak daripada rasul.

Siapa saja yang disebut nabi dan berapa jumlah mereka seluruhnya tidak dijelaskan di dalam Al-Qur'an, tetapi ada dinyatakan bahwa jumlah mereka itu banyak: *wa kam arsalnâ min nabiyyin fil-awwalîn,* (وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي ٱلْأَوَّلِينَ = Berapa banyaknya nabi-nabi yang telah Kami utus kepada umat-umat yang terdahulu) ini disebutkan di dalam QS. Az-Zukhruf [42]: 6. Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa sebagian dari mereka diceriterakan kisahnya oleh Allah swt., tetapi sebagian lainnya tidak diceritakan. Keterangan ini didasarkan pada QS. An-Nisâ' [4]: 164,

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ

(wa rusulan qad qashashnâhum 'alaika min qablu wa rusulan lam naqshushhum 'alaika,)
Dan [Kami telah mengutus] rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu.

Dan QS. Al-Ghâfir, [40]: 78,

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ

(wa laqad arsalnâ rusulan min qablika minhum man qashashnâ alaika wa minhum man lam naqshush 'alaika)
Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceriterakan kepadamu, dan di antara mereka ada pula yang tidak Kami ceriterakan kepadamu.

Di dalam ajaran Islam percaya akan ada nya nabi-nabi Allah swt. merupakan salah satu rukun iman. Kepercayaan ini, antara lain, didasarkan pada QS. Al-Baqarah [2]: 177,

لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ

(laisal-birra an tuwallû wujûhakum qibalal-masyriqi wal-maghribi wa lâkinnal-birra man âmana billâh wal-yaumil-âkhiri wal-malâ'ikati wal-kitâbi wan-nabiyyîna)
Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan; akan tetapi, sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi.

Jumlah nabi dan rasul yang dikemukakan kisahnya di dalam Al-Qur'an sebanyak 25 orang. Mereka itu adalah Adam as., Idris as., Nuh as., Hud as., Shaleh as., Ibrahim as., Ismail as., Luth as., Ishaq as., Ya'qub as., Yusuf as., Ayub as., Zulkifli as., Syu'aib as., Musa as., Harun as., Daud as., Sulaiman as., Ilyas as., Ilyasa as., Yunus as., Zakaria as., Yahya as., Isa as., dan Muhammad saw.

Pada dasarnya ada tiga ajaran pokok yang harus disampaikan oleh nabi kepada umatnya, yaitu ajaran akidah, syariat, dan akhlak (moral). Akidah memberi tuntunan bahwa Allah itu Maha Esa dan tidak ada yang patut disembah kecuali Dia. Ajaran tersebut memberi tuntunan untuk meyakini berbagai hal gaib, seperti keimanan akan adanya hari akhirat, dan keimanan atas malaikat. Ajaran syariat menuntut umatnya untuk melakukan segala yang diperintahkan oleh Allah swt. dan meninggalkan segala yang dilarang oleh-Nya, mematuhi segala peraturan yang telah ditetapkan Allah (QS. Al-Baqarah [2]: 133). ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

NADÂMAH (نَدَامَة)

Kata ini berasal dari akar kata *nûn, dal, mîm* (ن د م). Di dalam Al-Qur'an, kata-kata yang

berakar kata tersebut disebut sebanyak tujuh kali, yakni lima kali dalam bentuk jamak *ism fâ'il* (kata benda pelaku), *nâdimîn* (نَادِمِيْنَ = orang-orang yang menyesal) yang terdapat pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 31 dan 52, QS. Al-Mu'minûn [23]: 40, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 157, dan QS. Al-Hujurât [49]: 6. Dua kali dalam bentuk *mashdar, nadâmah* (نَدَامَة), yaitu pada QS. Yûnus [10]: 54 dan QS. Saba' [34]: 33.

Penyesalan yang terkandung pada kata *nadâmah* (نَدَامَة) dan *nâdimîn* (نَادِمِيْنَ) di dalam Al-Qur'an itu pada umumnya menunjuk pada penyesalan orang-orang zalim yang melakukan pelanggaran, dosa, dan penyimpangang dari ketentuan dan perintah Allah swt. Orang zalim yang menyesal itu seperti Qabil, putra Nabi Adam as. yang telah membunuh saudaranya sendiri, Habil karena diterima persembahan kurbannya oleh Allah; sedangkan, dia (Qabil) tidak diterima (QS. Al-Mâ'idah [5]: 31). Penyesalan juga muncul dari orang-orang munafik yang tidak turut berperang bersama kaum Muslim, bahkan mendekati dan membantu kaum Yahudi dan Nasrani untuk memerangi kaum Muslim. Mereka menyesali sikap penghianatan mereka yang menyebabkan mereka mendapat hukuman, ketika umat Islam meraih kemenangan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 52).

Kaum Ad, juga menjadi orang-orang yang menyesal atas kedurhakaan mereka terhadap utusan Allah, Nabi Hud as., yang menyebabkan mereka dibinasakan Tuhan dengan azab berupa suara menggelegar yang mematikan (QS. Al-Mu'minûn [23]: 40). Penyesalan juga datang dari umat Nabi Shaleh as. yang durhaka, yang secara lancang membantai unta Nabi Shaleh as. yang muncul dari batu sebagai mukjizat kerasulannya, sehingga mereka disiksa Tuhan dengan siksaan yang mematikan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 158. Penyesalan yang diungkapkan Al-Qur'an dengan menggunakan kata *nâdimîn* (نَادِمِيْنَ = orang-orang yang menyesal) menunjuk pada penyesalan yang tidak ada gunanya, yang tidak terampuni, dan yang tidak dapat menutupi kesalahan yang diperbuat, ibarat nasi sudah jadi bubur sebab penyesalan itu muncul setelah siksaan tampak di hadapan mata. Penyesalan yang dinyatakan Qabil, orang-orang munafik, kaum Ad, dan kaum Nabi Shaleh tidak bermanfaat sebab mereka tetap dijatuhi sanksi azab di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, pada suatu ayat QS. Al-Hujurât [49]: 6, umat Islam diperingatkan agar jangan menjadi orang-orang menyesal karena salah menuduh atau menvonis bersalah terhadap orang yang tidak bersalah dalam suatu perkara. Umat Islam dituntut untuk bersikap hati-hati, waspada dalam menerima setiap isu dan informasi yang disebarkan oleh orang-orang fasik yang tidak bertanggung jawab. Berbeda dengan penyesalan yang tersirat pada kata *nâdimîn*, penyesalan yang diungkapkan dengan kata *nadâmah*, yang hanya disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, khusus menujuk pada penyesalan di akhirat, penyesalan yang sia-sia yang tidak akan menyelamatkan dari siksaan akhirat. Penyesalan itu diungkapkan oleh kaum musyrik di akhirat ketika azab diperlihatkan di hadapan mata mereka dan harta benda mereka sama sekali tidak dapat menebus segenap dosa kesalahan mereka (QS. Yûnus [10]: 54), dan penyesalan juga dinyatakan oleh orang-orang kafir dari kalangan penguasa yang sombong dan rakyat biasa yang lemah yang menjadi kafir dan musyrik karena tipu daya dan bujuk rayu kaum penguasa yang sombong itu. Mereka semua menyesal pada hari akhirat ketika azab tampak di hadapan mereka (QS. Sabâ' [34]: 33).

❖ *H.M.Rusydi Khalid* ❖

NADHIJAT (نَضِجَتْ)

Kata *nadhijat* (نَضِجَتْ) adalah *fi'il mâdhi* yang mendapat imbuhan *ta' ta'nîts* (huruf tâ' untuk menunjukkan pelaku bergender feminin). *Mudhâri'*-nya adalah *yandhaju* (يَنْضَجُ) dan *mashdar*-nya *nadhjan/nudhjan* (نَضْجًا – وَنُضْجًا). Kata tersebut pada awalnya dipakai untuk menunjukkan 'matangnya suatu masakan', kemudian dipakai untuk menunjukkan 'semua yang sifatnya matang', seperti buah-buahan, daging, pikiran atau pendapat, kulit yang terpanggang sinar matahari, unta yang sudah lewat waktunya me-

lahirkan tetapi belum melahirkan, dan sebagainya.

Di dalam Al-Qur'an, verba masa lampau *nadhijat* (نَضِجَتْ = matang) tersebut hanya satu kali. *Fâ'il* (subjek)-nya adalah *julûd* (جُلُوْد = kulit) yang tersebut hanya satu kali satu kali juga, yaitu di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 56.

Ayat itu berkaitan dengan siksaan yang akan diterima oleh orang-orang kafir ketika dimasukkan ke dalam neraka. Selengkapnya, ayat tersebut menyebutkan, *"Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Kami, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, supaya mereka merasakan azab. Sesunggunya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana"*. (QS. an-Nisâ' [4]: 56).

Pergantian kulit yang matang atau hangus dengan kulit yang lain menimbulkan dua masalah, sebagaimana disebutkan oleh Ar-Razi di dalam tafsirnya. **Pertama**, mengapa Allah tidak membiarkan saja kulit dan badannya tetap utuh tanpa hangus dengan tetap merasakan siksaan itu, sebagaimana Dia mampu membuat mereka tetap hidup dalam keadaan tersiksa dengan siksaan yang amat pedih tanpa mengalami kematian? **Kedua**, kulit orang yang berdosa, jika matang atau hangus lalu Allah menggantinya dengan kulit yang lain dan mengazab kulit yang baru itu, berarti yang diazab itu bukanlah kulit yang pernah melakukan kedurhakaan di dunia.

Ar-Râzi memberi jawaban terhadap pertanyaan yang pertama dengan mengatakan, bahwa sesungguhnya Allah tidak bisa ditanya mengapa Dia melakukan sesuatu. Lebih lanjut Ar-Râzi mengatakan, bahwa lebih dari itu, bahkan Allah mampu membuat badan mereka merasakan siksaan yang amat besar tanpa memasukkannya ke dalam neraka; namun, Allah memasukkannya karena Dia menghendaki demikian.

Adapun pertanyaan yang kedua, Ar-Râzi memberi beberapa jawaban sebagaimana pendapat sebagian mufasir yang lain, yaitu:

1. Allah menjadikan kulit yang matang itu sendiri menjadi tidak matang kembali, sehingga zat kulit yang diganti dengan penggantinya sama (itu juga) dan yang berubah hanya sifatnya. Dengan demikian, siksaan itu tetap hanya kepada kulit yang telah melakukan dosa, dan atas dasar ini maka perubahan yang dimaksud di situ hanyalah perubahan sifat, bukan perubahan zat.
2. Yang disiksa itu adalah manusianya, sedangkan kulit itu bukanlah bagian dari esensi manusia, tetapi hanya sebagai tambahan yang melekat pada zatnya, maka jika Allah memperbarui kulit yang matang itu dengan kulit yang baru yang menyebabkan terasanya azab tersebut maka itu berarti azab itu tidak lain hanya kepada orang yang berbuat dosa tersebut.
3. Yang dimaksud *julûd* (جُلُوْد = kulit) adalah *sarâbîl* (سَرَابِيْل = pakaian) sebagaimana yang disebutkan di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 50, *"Pakaian mereka dari pelangkin (ter) dan muka mereka ditutupi oleh api neraka"*. Dengan demikian, memperbarui kulit mereka maksudnya memperbarui pakaiannya yang dari ter tersebut.
4. Dapat pula dipahami, bahwa itu hanyalah merupakan perumpamaan yang menunjukkan arti terus-menerus tanpa henti-hentinya merasakan siksaan tersebut sebagaimana jika dikatakan "setiap kali berakhir, dimulai kembali dari awal", itu terkadang hanya dimaksudkan makna terus-menerus tanpa henti-hentinya.
5. Dinukil dari pendapat As-Suddi yang mengatakan, bahwa kulit tersebut tumbuh dari daging yang telah matang kulitnya. Akan tetapi, pendapat ini dilemahkan oleh Ar-Râzi karena kalau demikian berarti dagingnya mengalami penyusutan.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

NÂDÎ (نَادِى)

Kata *nâdî* berasal dari kata *nadâ – yandû – nadwan* (نَدَا – يَنْدُوْ – نَدْوًا). Kata ini terambil dari akar kata

yang rangkaian huruf-hurufnya mengandung makna 'berkumpul', 'hadir di tempat pertemuan', atau 'membentuk klub'. Dari segi pemakaian bahasa, kata *nâdî* bermakna 'tempat berkumpul sekelompok manusia'; namun, tempat tersebut tidak dinamakan demikian kecuali bila kenyataannya ada orang-orang yang berkumpul. Menurut Al-Maraghi bahwa yang dimaksud dengan *nâdî* adalah 'tempat berkumpulnya kaum'; dan suatu tempat yang belum beranggota maka belum bisa disebut sebagai *nâdî*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nâdî* (نَادِى) berulang hanya dua kali, yakni pada QS. Al-Ankabût [29]: 29 dan QS. Al-'Alaq [96]: 17. Ayat pertama, merupakan ucapan Nabi Luth as. yang ditujukan kepada kaumnya dan diabadikan di dalam Al-Qur'an. Para pakar tafsir mengemukakan berbagai penafsiran terhadap ayat ini. Ada yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah melakukan perbuatan keji terhadap orang-orang yang di dalam perjalanan karena sebagian besar dari mereka melakukan homoseksual dengan tamu-tamu yang datang ke tempat pertemuan (kampung) mereka; dan ada juga yang mengartikan dengan 'merusak jalan keturunan' karena mereka berbuat homoseksual.

Al-Maraghi menulis di dalam *Tafsîr Al-Marâghî* bahwa Nabi Luth menguraikan kekejian umatnya dan berulang-ulang mengingkari mereka dengan mengatakan, "1) Sesungguhnya kalian telah mendatangi laki-laki dengan syahwat dan menikmati mereka sebagaimana kalian menikmati perempuan. 2) Kalian berdiam di jalan-jalan untuk menghadang orang-orang yang berlalu, kemudian kalian membunuh serta merampas harta mereka. 3) Tempat-tempat pertemuan kalian melakukan perbuatan sekaligus melontarkan perkataan yang tidak layak sangat memalukan bagi orang-orang berpikiran sehat dan berakal bijaksana". Hamka berpendapat, ayat tersebut bermakna bahwa di tempat-tempat pertemuan mereka bersendagurau dengan berbuat berbagai kemungkaran; ada yang meminum minuman keras; dan ada yang menyediakan tempat bersetubuh dengan sesama laki-laki sehingga keluarlah kata-kata kotor dan perbuatan-perbuatan yang tidak layak. Dari sini dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan kata *nâdî* adalah tempat-tempat pertemuan, di mana mereka (kaum Luth) berkumpul untuk melakukan perbuatan keji dan atau melontarkan ucapan kotor.

Ayat kedua yang menggunakan kata *nâdî* (نَادِى) adalah QS. Al-'Alaq [96]: 17. Ayat ini merupakan rangkaian pembicaraan tentang ancaman Tuhan (Allah) yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. kepada Abu Jahal, yakni, *"Kalau seandainya dia tidak berhenti berbuat demikian (melarangmu shalat atau mengabdi kepada Allah) maka pasti akan Kami tarik ubun-ubunnya, (yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka"*. (QS. Al-'Alaq [96]: 15-16).

Menurut Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an*, yang dimaksud dengan kata *nâdî* di dalam Ayat 17 di atas adalah bahwa kaum kafir Quraisy yang bersimpati kepada Abu Jahal telah membentuk sebuah dewan atau klub yang kejam untuk mengurus Ka'bah. Mereka memang tidak seperti Abu Jahal yang sangat tegar hati sehingga tak terkendali lagi itu, tatapi mereka bersama-sama. Meski begitu, mereka tetap tidak akan dapat menghambat gerak maju misi Ilahi yang dibawa oleh Nabi saw., kendati mereka sudah melakukan apa saja di dalam upaya menghentikan misi tersebut. Jadi, biarkan dia (Abu Jahal) memanggil kelompok (golongan)-nya, yaitu mereka yang mencegah orang-orang yang ikhlas melakukan shalat dan menyakiti orang-orang yang shalih. Jika Abu Jahal dan golongannya sungguh-sungguh melakukan yang demikian itu maka mereka telah mengundang murka Allah dan siksa-Nya. Oleh karena itu Allah akan memanggilkan bala tentara-Nya yang gagah perkasa, yakni Malaikat Zabaniyah untuk melawan serta menghancurleburkan mereka; kemudian, Dia campakkan mereka ke dalam neraka.

Dari kedua ayat di atas, tampak secara jelas bahwa kata *nâdî* (نَادِى) digunakan oleh Al-Qur'an

Nadzr

di dalam konteks pembicaraan yang berkonotasi negatif; dan karena itu, M. Quraish Shihab menyadari bahwa tidak keliru —agaknya— bila kata tersebut dipahami atau diterjemahkan di dalam bahasa sehari-hari sebagai 'gang'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

NADZR (نَذْر)

Kata *nadzr* (نَذْر) di dalam bahasa Arab adalah bentuk *mashdar* dari, *nadzara – yandzuru – nadzran* (نَذَرَ – يَنْذُرُ – نَذْرًا). Kata tersebut terdiri dari tiga huruf yakni *nûn, dzâl,* dan *râ*. Menurut Ibnu Faris, kata tersebut menunjukkan arti 'menakut-nakuti' (خَوَّفَ), atau 'merasa takut' (تَخَوَّفَ). Dengan demikian kata, *nadzr* (نَذْر) berarti 'peringatan yang sifatnya menakut nakuti', sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Maraghi,

النَّذْرُ هُوَ تَبْلِيْغٌ مُقْتَرَنٌ بِتَخْوِيْفٍ مِنَ العِقَابِ عَلَى الكُفْرِ وَالمَعَاصِي

(An-nadzar hua tablîghun muqtaranun bitakhwîfin minal-'iqâb 'alal-kufri wal-ma'âshi)
Nadzr adalah penyampaian yang disertai dengan perbuatan menakut-nakuti akan azab Allah atas kekafiran dan kemaksiatan.

Ism fâ'il (pelaku)nya adalah *nadzîr* artinya orang yang menyampaikan berita yang menakutkan kepada orang kafir dan orang-orang berdosa sebagai konsekuensi dari kekafirannya dan pelanggaran yang dilakukannya. Dari kata itu terbentuk istilah *indzâr* (إِنْذَار) dengan pengertian yang tidak jauh berbeda. Menurut Al-Ashfahani bahwa *indzâr* berarti 'pemberitaan yang memuat berita yang menakut-nakuti' sebagaimana *tabsyîr* (تَبْشِيْر) pemberitaan yang memuat berita yang menggembirakan, *al-indzâr huwa ikhbârun fihi takhwîfun kamâ annat-tabsyîra ikhbârun fihi surûrun* (الإِنْذَارُ هُوَ إِخْبَارٌ فِيْهِ تَخْوِيْفٌ كَمَا أَنَّ التَّبْشِيْرَ إِخْبَارٌ فِيْهِ سُرُوْرٌ). Dari kata itu pula terbentuk kata *tanâdzara* (تَنَاذَرَ)yang artinya 'saling menakut-nakuti satu sama lainnya'.

Kemudian kata *nadzr* berkembang menjadi sebuah istilah yang menurut Al-Ashfahani menunjukkan arti 'mewajibkan sesuatu yang pada mulanya tidak wajib atas diri sendiri di balik pengharapan agar terjadi sesuatu'. Senada dengan itu, Ibrahim Anis menjelaskan bahwa *nadzr* berarti,

مَا يُقَدِّمُهُ المَرْأُ لِنَفْسِهِ أَوْ يُوْجِبُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ صَدَقَةٍ أَوْ عِبَادَةٍ أَوْ نَحْوِهِ

('Mâ yuqaddimuhul-mar'u linafsihî au yûjabu 'alâ nafsihî min shadaqatin au 'ibâdatin au nahwihi')
Sesuatu yang dipersembahkan oleh seseorang untuk dirinya sendiri, atau diwajibkannya atas dirinya sendiri, berupa sedekah, amalan ibadah, atau yang semisalnya.

Dikatakan demikian karena pada umumnya orang yang melakukan nazar merasa khawatir, takut atau bahkan terhantui jangan sampai apa yang ia harapkan tidak terjadi.

Para ulama fiqih berpendapat bahwa menunaikan nazar hukumnya wajib sebagaimana hadits Rasulullah yang berbunyi, *man nadzara an yuthî'allâh falyuthi'hu* (مَنْ نَذَرَ اَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ = Barang siapa yang ber*nadzar* akan mentaati Allah maka hendaklah ia melakukannya) (HR. Bukhari).

Kewajiban menunaikan nazar hanya berlaku pada hal-hal yang sesuai dengan ajaran agama. Adapun nazar yang berupa janji untuk melakukan maksiat hendaklah tidak ditunaikan. Hal tersebut didasarkan pada hadits rasul yang berbunyi, *man nadzara an ya'shiyallâha falâ ya'shihi* (مَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللهَ فَلاَ يَعْصِهِ = Barangsiapa yang bernazar untuk melakukan maksiat maka hendaklah ia tidak melakukannya).

Di dalam Al-Qur'an kata *nadzr* dengan segala bentuknya terulang sebanyak 130 kali; yang tersebar di dalam 51 surah. *Fi'l mâdhî* 12 kali, *mudhâri"* (*ma'lûm* dan *majhûl*) 28 kali, *amr* 10 kali. *Nadzr* dan jamaknya *nudzur* 14 kali, *nudzran* (نُذْرًا) dan jamaknya *nudzuran* (نُذُرًا) 2 kali, *nadzir* (نَذِيْر) 44 kali , *nudzuru* (نُذُرُ) 12 kali , *mundzir* (مُنْذِر) 15 kali, dan *mundzar* (مُنْذَر) 5 kali.

Penggunaan kata *an-nadzr* (النَّذْر) dengan dua pengertian di atas (peringatan dan nazar) masing-masing ditemukan di dalam Al-Qur'an. Kata *an-nadzr* (النَّذْر) dengan arti 'niat untuk melakukan sesuatu' dapat ditemukan pada antara lain: QS. Al-Baqarah [2]: 270: *"Apa saja yang*

kamu nafkahkan atau apa saja yang kamu nazarkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya". Demikian pula di dalam QS. Al-Insân [76]: 7: *"Mereka menunaikan nazar dan takut akan suatu hari yang azabnya merata di mana-mana"*, serta di dalam QS. Al-Hajj [22]: 29, *"Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran-kotoran yang ada pada badan mereka, dan hendaklah menyempurnakan nazar-nazar mereka dan hendaklah mereka melakukan thawaf di sekitar rumah tua itu"*.

Selanjutnya, penggunaan *an-nadzr* dalam bentuk *mufrad* terulang sebanyak 5 kali, semuanya menunjuk kepada Muhammad saw., kecuali di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 45; *"Kamu (Musa) hanyalah sebagai pemberi peringatan bagi siapa yang takut kepadanya (hari kebangkitan)"*. Ayat tersebut berkaitan dengan kisah Musa dan Firaun, sedangkan penggunaan bentuk jamaknya (منذرون/منذرين) menunjukkan para rasul Allah, seperti QS. An-Nisâ' [4]: 165, QS. Al-An'âm [6]: 48 , An-Naml [27]: 92, dan lain-lain . Adapun di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 3 menunjukkan kepada Allah, *"sesungguhnya kami menurunkan pada suatu malam yang diberkati dan sesungguhnya kami yang memberi peringatan"*. Sedangkan di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29, menunjukkan kepada sekelompok jin *"Dan ingatlah ketika kami hadapkan serombongan jin kepadamu yang mendengarkan Al-Qur'an, maka tatkala mereka menghadiri pembacaannya lalu mereka berkata: Diamlah kamu (untuk mendengarkannya secara seksama). Ketika pembacaan telah selesai mereka kembali kepada kaumnya (untuk memberi peringatan)"*.

Di dalam Al-Qur'an penggunaan derivasi kata tersebut juga dijumpai di dalam bentuk *isim maf'ûl*, orang yang 'diberi peringatan' (مُنْذَرِيْن). Penggunaan tersebut terulang sampai lima kali dan semua menunjukkan umat-umat terdahulu yang menentang rasul yang membawa peringatan kepada mereka. Hal ini dimaksudkan sebagai *i'tibar* (pelajaran) bagi umat Muhammad saw. Di dalam QS. Yunus [10]: 173, terkait dengan pembangkangan kaum nabi Nuh as., QS. Asy-Syûrâ' [26]: 173, dan An-Naml [27]: 58, berkaitan dengan kedurhakaan kaum nabi Luth karena perbuatan cabul yang amoral yang dilakukannya, sedangkan di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 73 dan 177, keduanya bersifat umum, yakni umat yang musyrik sebelum kedatangan nabi Muhammad saw. ❖ *Alimin* ❖

NAF' (نَفْع)

Naf' (نَفْع) adalah 'manfaat' lawan *dharr* (ضَرّ = bahaya). *Naf'* (نَفْع) juga berarti 'tongkat', karena tongkat digunakan sebagai alat pembantu. Di dalam bahasa Indonesia kata ini diterjemahkan dengan 'manfaat' atau 'kegunaan'.

Di dalam Al-Qur'an kata *naf'* (نَفْع) dengan berbagai turunannya ditemukan 50 kali. Kata ini digunakan Al-Qur'an dalam pengertian di atas, baik menyangkut manfaat di dunia maupun di akhirat. Di dalam pengertian manfaat di dunia muncul, misalnya, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164,

إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ

(Inna fî khalqis-samâwâti wal-ardhi wakhtilâfil-laili wan-nahâri wal-fulkil-latî tajrî fil-bahri bimâ yanfa'un-nâs)

Sesungguhnya di dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, dan bahtera yang berlayar di laut membawa kemanfaatan bagi manusia.

QS. Ar-Ra'd [13]: 17,

وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ

(Wa ammâ mâ yanfa'un-nâsa fa yamkutsu fil-ardhi)

Adapun yang memberi manfaat kepada manusia maka ia tetap di bumi.

Demikian juga di dalam QS. Al-A'râf [7]: 188, dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 66. Penggunaan kata *naf'* (نَفْع) dalam pengertian 'manfaat di akhirat' ditemukan, antara lain, di dalam QS. Ghâfir [40]: 52, QS. Ar-Rûm [30]: 57, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 39.

Lawan kata *naf'* (manfaat) adalah *dharr* (bahaya) sebagaimana terlihat dari penggunaannya di dalam QS. Yûnus [10]: 106, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 66,S. Al-An'âm [6]: 71, dan QS. Al-Hajj [22]: 12. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

NAFAR (نَفَر)

Kata *nafar* (نَفَر) adalah kata benda yang merupakan turunan dari kata kerja *nafara* (نَفَرَ) yang terdiri dari huruf *nûn – fâ – râ*, mengandung makna yang beragam sesuai dengan perubahan bentukan kata (derivasi)-nya dalam sebuah konteks pembicaraan. Musa Al-Ahmadi memaparkan beberapa makna dari kata itu, antara lain: bila berhubungan dengan huruf *'an* (عَنْ) berarti *dzahaba* (ذَهَبَ = pergi); bila berhubungan dengan huruf *min* (مِنْ) berarti *inqabadha* (اِنْقَبَضَ = menjauh); dan ketika *nafara* berhubungan dengan *ilâ* (إِلَى) berarti *fazi'a* (فَزِعَ) atau *istaghâtsa* (اِسْتَغَاثَ = 'minta perlindungan').

Di samping kata *nafara* (نَفَرَ) dalam bentuk *fi'l*, juga ada *nafar* (نَفَر) dalam bentuk *isim* (kata benda). Bedanya ialah, bila kata *nafara* berbentuk *fi'l* artinya adalah 'pergi ke.../menjauh dari...', sedangkan apabila kata itu di dalam bentuk *ism* (kata benda) maka artinya ialah 'jumlah orang laki-laki antara tiga dan sepuluh'. Demikian pula halnya dengan kata *an-nafir* (النَّفِيْر), *an-nafru* (النَّفْرُ) dan *an-nafrah* (النَّفْرَة). Hari berangkatnya jamaah haji dari Mina kembali ke Mekkah, sesudah hari *an-nahr* (النَّحْر [hari-hari menyembelih hewan kurban]) disebut juga hari dan malam nafar, *'yaumun nafri wa laîlatun nafr'* (يَوْمُ النَّفْرِ وَلَيْلَةُ النَّفْرِ). Ada juga yang melafalkannya *yaumun nufûr* (يَوْمُ النُّفُوْرِ) atau *yaumun nafir* (يَوْمُ النَّفِيْرِ).

'Perselisihan di antara dua orang yang berperkara' disebut *at-tanâfur* (التَّنَافُر) karena perselisihan itu membuat yang satu pergi meninggalkan yang lain sehingga keduanya berjauhan. 'Kulit seseorang yang membengkak' diungkapkan dengan *nafara jilduhû* (نَفَرَ جِلْدُهُ) karena pembengkakan itu membuat kulit menjadi jauh dari daging. 'Orang yang pergi ke medan perang' disebut *an-nâfir* (النَّافِر) karena ia pergi tergesa-gesa, meninggalkan kampung halaman menuju medan perang. Agaknya, dari sinilah pengertian 'sekelompok' itu disebut dengan *nafar* (نَفَر), karena dengan memilih untuk masuk ke dalam satu kelompok, membuat ia keluar dari kelompok lain.

Kata *nafar* (نَفَر) adalah bentuk tunggal, tetapi mengandung makna jamak (plural). Demikian itu, karena Al-Qur'an tidak menjelaskan berapa orang yang disebut "sekelompok" itu. Muhammad Husain Ath-Thabathabai membatasinya dengan 3 sampai 9 orang, lebih atau kurang dari itu tidak tepat dikatakan *nafar*. Farid Wajdi, di dalam kamus *Dâ'irah Al-Ma'ârif Al-Qarn Al-'Isyrîn*, membatasi 3 sampai 10 orang dan masih ada yang membatasinya dengan 40 orang saja. Akan tetapi, batas yang paling umum ialah antara 3 sampai 10 orang. Kumpulan inilah yang disebut di dalam Al-Qur'an dengan *nafar* (نَفَر).

Di dalam Al-Qur'an, kata *nafar* (نَفَر) dengan berbagai bentuknya terdapat sebanyak 18 kali yang terdiri dari: satu kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*; delapan kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*; empat kali di dalam bentuk *fi'l amar* (kata perintah); sembilan kali di dalam bentuk *ism mashdar*; dan satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (pelaku). Kata *nafar* itu sendiri terdapat sebanyak tiga kali di dalam bentuk jamak, misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 122. Menurut mufassir Fakhruddin Ar-Razi, ayat ini berhubungan dengan peringatan Allah terhadap orang-orang mukmin di Madinah yang berangkat seluruhnya ke medan pertempuran, sehingga Rasulullah saw. mereka tinggalkan begitu saja sendirian. Ar-Razi menambahkan, maksud teguran itu adalah supaya ada di antara mereka yang tinggal di Madinah untuk mendalami syariah (agama islam).

Kata *nufûran* (نُفُوْرًا) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 41 mengandung makna *bu'dan* (بُعْدًا = menjauh atau menghindar). Demikian pula makna *nufûran* (نُفُوْرًا) di dalam ayat 46 dari surah yang sama juga menunjukkan makna 'berpaling' (*wallâ*) atau 'meninggalkan suatu majelis' (تَرْكَ الْمَجْلِسَ). Dari segi bentuk, kata *nufûran* (نُفُوْرًا) itu menurut Az-Zajjaj, terdapat dua pendapat. **Pertama**, *mashdar* (infinitif) dan **kedua**, bentuk jamak dari *nâfir* (*ism fâ'il*).

Berbeda dari makna yang dikandung di dalam ayat-ayat di atas, kata *nafar* (نَفَر) di dalam QS. Al-Jinn [72]: 1 mengandung makna kelompok

yang terdiri atas beberapa person. Ayat tersebut adalah *"qul ûḥiya ilayya annahustama'a nafarun minal jinni"* (قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ = Katakanlah [hai Muhammad], telah diwahyukan kepadaku bahwasanya telah mendengar sekelompok jin [akan Al-Qur'an]). Menurut Ath-Thabari, sekelompok jin telah datang kepada kaumnya melaporkan bahwa mereka telah mendengar Al-Qur'an yang ajaib, dibacakan oleh Nabi Muhammad saw. yang berisi petunjuk, sehingga para jin itu beriman kepadanya. Makna *nafar* di dalam ayat ini adalah 'kumpulan atau kelompok'. Demikian pula kata *nafar* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 34, *Ana aktsar minka mâlan wa a'azzu nafarâ* (أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا = Hartaku lebih banyak darimu dan *nafar*-ku lebih kuat darimu), juga menunjuk kepada makna kelompok *'asyîratur rajul* (عَشِيرَةُ الرَّجُلِ); dan *nafiran* (نَفِيرًا) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 6, juga menunjuk kepada pengertian kelompok *al-'adadu minar rijâl* (الْعَدَدُ مِنَ الرِّجَالِ = sekelompok laki-laki).

Berdasarkan makna-makna yang telah dikemukakan di atas, baik dari segi kebahasaan (*lughawî*) maupun tafsiran para mufassir, maka ditemukan bahwa kata *nafar* (نَفَرَ) dengan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an dapat menampung makna antara lain: **pertama**, jika kata *nafar* itu dapat diubah kepada bentuk *fi'l* (kata kerja), maka ia mengandung makna 'pergi', 'lari', 'menghindar' atau 'menjauhkan diri'; **kedua**, jika kata *nafar* tidak dapat diubah ke dalam bentuk *fi'l*, seperti *nafarun* (نَفَرٌ) (QS. Al-Jinn [72]:1), *nafaran* (نَفَرًا) (QS. Al-Kahfi [18]: 34) dan *nafiran* (نَفِيرًا) (QS. Al-Isrâ [17]: 6), maknanya adalah 'kelompok atau kumpulan'.

❖ *Ahmad Kosasi & A. Rahman Ritonga* ❖

NAFFÂTSÂT (نَفَّاثَات)

Kata *naffâtsât* (نَفَّاثَات) hanya sekali ditemukan dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Falaq [113]: 4. Secara bahasa, kata *naffâtsât* (نَفَّاثَات) berarti *"qadzfur rîqil qalîl"* (قَذْفُ الرِّيْقِ الْقَلِيْلِ = tiupan halus yang ada kalanya disertai sedikit air liur). Kata ini juga digunakan untuk pengertian 'ular yang mengeluarkan racun (bisa)'. *Naftsur raqî* (نَفْثُ الرَّقِي) adalah 'tukang sihir yang meniup tali tanpa mengeluarkan air liur'. Hal ini dikarenakan apabila tukang sihir hendak membaca mantera-manteranya, terlebih dahulu mengambil tali dan meniup-niupnya.

Para ulama sepakat, kata *naffâtsât* (نَفَّاثَات) merupakan bentuk jamak dari *naffâtsah* (نَفَّاثَة), yang berarti pelaku yang meniup tali seperti gambaran di atas. Namun, mereka berbeda pendapat tentang fungsi *tâ' marbûthah* (ـة) pada kata ini. Jumhur ulama memahaminya sebagai *ta' ta'nîts* (ت), yaitu yang menunjukkan pelakunya perempuan. Dengan demikian, pengertian *naffâtsât* (نَفَّاثَات) di dalam ayat ini adalah perempuan-perempuan yang meniup atau menyihir. Menurut Nizhamuddin Al-Hasan An-Naisaburi, kepandaian melakukan sihir lebih dikenal pada kalangan wanita dan biasanya merekalah yang membuhul tali atau meniup-niupnya. Pemahaman ini sesuai dengan latar belakang turunnya QS. Al-Falaq ini, yaitu ketika Nabi saw. disihir oleh anak-anak perempuan seorang Yahudi yang bernama Lubaid bin Al-A'sham.

Muhammad Abduh memahami fungsi *ta* (ة) tersebut sebagai sifat *mubalaghah* (superlatif), sehingga pengertian ayat ini adalah: "orang-orang (baik laki-laki maupun perempuan) yang memiliki kemampuan tinggi dan atau sering meniup-niup tali (melakukan sihir)". Abduh tidak mengkhususkan perbuatan sihir tersebut hanya kepada perempuan.

Lebih lanjut Abduh menerangkan bahwa yang dimaksud dengan kata *naffâtsât* (نَفَّاثَات) adalah penyebar fitnah yang suka memanas-manasi perselisihan antara dua orang atau kelompok dengan maksud untuk memutuskan hubungan persaudaraan, persahabatan, perkawinan dan lain-lain di antara kedua belah pihak. Digunakannya ungkapan seperti ini, menurut Abduh, karena Allah ingin mempersamakan orang-orang seperti itu dengan para tukang sihir dan para dukun. Mereka, apabila hendak mamutuskan hubungan kasih sayang antara suami istri, biasanya membuhulkan tali, lalu mengurai dan melepaskannya kembali. Hal

Nafhah

ini dimaksudkan sebagai lambang terurainya (terpisahnya) ikatan tali perkawinan antara kedua suami istri tersebut. Demikian pulalah tujuan pekerjaan para tukang fitnah, yaitu supaya orang bermusuhan.

Menurut sebagian ulama, penggunaan bentuk *ma'rifah* atau huruf *alim lam* (definitif) dalam kata *naffâtsât* (نَفَّاثَات) mengisyaratkan bahwa kejahatan tersebut bukanlah lahir dari tiupan tali, melainkan dari pelaku-pelaku itu sendiri. Karena itu, sesuai dengan pengertiannya sebagai *mubâlaghah*, *an-naffâtsât* (اَلنَّفَّاثَات = yang membuhul dan meniup-niup tali), hal itu merupakan pekerjaan yang selalu mereka lakukan. Mereka menyebarkan fitnah dan mengobarkan permusuhan antara dua pihak. Pengaruh fitnah itu sendiri nyaris seperti sejenis sihir, sebab ia dapat mengubah hubungan kasih sayang antara dua orang teman atau suami istri dengan cara-cara halus dan penuh tipu daya menjadi benci dan permusuhan.

Menurut Fakhrurrazi, perintah berlindung dari para *naffâtsât* (نَفَّاثَات) ini meliputi tiga hal:

1. Berlindung dari dosa amalan mereka dalam sihir;
2. Berlindung dari fitnah akibat sihir yang mereka lakukan; dan
3. Berlindung dari memakan hasil sihir mereka.

❖ *Muhammad Iqbal* ❖

NAFHAH (نَفْحَة)

Kata *nafhah* berasal dari kata kerja *nafaha – yanfahu – nafhan* (نَفَحَ – يَنْفَحُ – نَفْحًا) yang berarti 'menebarkan aroma'. Jika dikatakan *nafahatir-rîh* (نَفَحَت اَلرِّيْح) berarti 'angin itu membawa bau yang enak', atau menunjukkan 'embusan angin yang baik'. Kata benda *an-nafh* (النَّفْح) berarti 'angin yang lembut', sedangkan kata *nafhah* (نَفْحَة) digunakan untuk menunjukkan *al-marrah* (اَلْمَرَّة = frekuensi aktivitas), atau frekuensi kecil, yaitu untuk ukuran paling sedikit, atau kejadian kecil. Selain itu, dapat juga berarti 'pemberian', dan kata *naffâh* (نَفَّاح) berarti 'orang yang banyak pemberiannya'. Menurut Al-Ashfahani, seringkali kata tersebut digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang jelek.

Kata *nafhah* hanya terdapat pada satu tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Anbiyâ' [21]: 46,

وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ

(Wa la'in massathum nafhatun min 'adzâbi rabbika layaqûlunna yâ wailanâ innâ kunnâ zhâlimîn)
Sesungguhnya jika mereka ditimpa sedikit saja dari azab Tuhanmu, pastilah mereka berkata, "Alangkah celakanya kami; sesungguhnya kami adalah orang-orang yang menganiaya diri sendiri.

Ayat ini merupakan kelanjutan ayat sebelumnya, yang menyatakan bahwa mereka telah diberi peringatan dengan wahyu; namun, peringatan itu tidak membuat mereka bergeming dari sikap ingkar mereka. Dengan diturunkan azab itu, barulah mereka dengan terpaksa percaya dan mengakui kelaliman yang mereka lakukan.

Berkaitan dengan ayat tersebut, Ibnu Abbas mengartikan kata *nafhah* dengan 'ujung pinggir' atau 'tepi'. Qatadah mengartikannya 'hukuman'. Ibnu Kisan mengartikannya 'sesuatu yang paling sedikit'. Ibnu Juraij mengartikannya 'jatah' atau 'bagian yang diperoleh'. Munculnya pengertian-pengertian tersebut dikarenakan kata *nafhah* itu diikuti oleh kata *min 'adzâbi rabbika* (مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ = dari azab Tuhanmu) sehingga frasa *nafhah min 'adzâbi rabbika* (نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ) dapat diartikan 'bagian tepi dari azab Tuhan, bukan azab utama', 'suatu hukuman dari azab yang diberikan Tuhan', dan 'sedikit saja dari azab Tuhan'.

Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut menyatakan bahwa seandainya orang-orang yang mendustakan Nabi Muhammad itu tersentuh oleh sedikit saja dari azab Allah, pastilah mereka mengakui dosa-dosa mereka, bahwa mereka telah berbuat aniaya terhadap diri sendiri di dunia.

Sementara itu, dalam menafsirkan ayat tersebut, Ar-Razi menyebutkan bahwa seandainya mereka itu tersentuh sedikit saja dari azab Allah, pastilah mereka akan berteriak-teriak

Nâfilah

merasa dirinya telah mengalami celaka serta mengaku telah menganiaya diri sendiri. Padahal, kelak di akhirat keadilan pasti ditegakkan. Maka, pada ayat berikutnya, Allah menerangkan bahwa apa yang diberikan kepada mereka di akhirat nanti semata-mata berdasar keadilan meskipun mereka merasa telah berbuat aniaya terhadap diri sendiri di dunia ini, dengan harapan di akhirat mereka tidak akan dianiaya. Demikian itu sesuai janji Allah dengan diterapkannya "timbangan keadilan" sebagaimana tersebut pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47.

Ath-Thabarsi, di dalam *Majma'ul Bayân*, menyatakan bahwa dengan sentuhan sedikit azab itu, mereka mengakui mendapatkan celaka dan sial. Padahal, mereka akan menerima balasan yang setimpal dengan perbuatan mereka di dunia karena tidak mungkin Allah berbuat aniaya terhadap mereka. Oleh karena itu, pada ayat berikutnya, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47, dinyatakan bahwa untuk perhitungan di Hari Kiamat Allah telah menetapkan "timbangan" yang bekerja secara adil sehingga hukum tetap tegak seperti timbangan dan tidak ada pihak yang dirugikan atau dizalimi sedikit pun. Artinya, hak atas balasan kebaikan tak mungkin dikurangi dan sebaliknya balasan kejelekan tak mungkin melebihi kadar kepatutannya. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

NÂFILAH (نَافِلَة)

Kata tersebut adalah kata sifat. Jamaknya adalah *nawâfil* (نَوَافِل). Di dalam Al-Qur'an, disebut empat kali di dalam tiga surah, yaitu dua kali di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 1, satu kali di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79, dan satu kali di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72.

Secara bahasa, kata *nâfilah* (نَافِلَة) berarti 'tambahan dari yang wajib' atau berarti 'cucu'. Kata *nafl* (نَفْل) yang bentuk jamaknya adalah *anfâl* (أَنْفَال), berarti 'rampasan perang' atau *ghanîmah* (غَنِيْمَة). Kata itu pada umumnya digunakan untuk menunjuk kepada arti 'tambahan', dan karena itu orang yang suka melakukan pemberian dengan niat mendekatkan diri kepada Allah, *tabarru'* (تَبَرُّع) disebut *naufal* (نَوْفَل).

Kata *nâfilah* (نَافِلَة) di dalam Al-Qur'an digunakan dalam arti 'ibadah tambahan' untuk menjelaskan kedudukan shalat tahajud yang dikerjakan pada malam hari sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79, *waminal laili fatahajjad bihî nâfilatan laka 'asâ an yab'atsaka rabbuka maqâman mahmûdâ* (وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا = Dan pada sebagian malam hari lakukanlah shalat tahajud sebagai suatu ibadah tambahan bagimu, mudah-mudahan Tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji).

Allah memberikan harapan optimistik kepada hamba-Nya bahwa mereka yang rajin melakukan shalat tahajud akan diangkat kedudukannya pada tempat yang terpuji. Menurut Imam An-Nawawi, pelaksanaan ibadah tambahan tadi dalam rangka memperbanyak pahala dan meninggikan derajat. Bagi Nabi Muhammad saw., setiap bentuk ketaatan yang beliau kerjakan, hasilnya bukan untuk menghapus dosa karena Allah telah menghapus dosa-dosanya, baik yang telah terjadi maupun yang belum. Akan tetapi, kepatuhan tersebut adalah meninggikan derajat dan memperbanyak pahala. Atas dasar inilah ibadah shalat tahajud disebut dengan *nâfilah* (نَافِلَة). Nabi berbeda dengan umatnya sebab mereka banyak melakukan dosa-dosa dan karena-

Shalat Tahajjud disebut Nâfilah *(ibadah tambahan) yang dapat mengangkat ke derajat yang terpuji.*

nya membutuhkan penghapusan. Ketaatan mereka adalah untuk menghapus dosa-dosa tersebut. Oleh karena itu, Allah menggunakan ungkapan *nâfilatan laka* (نَافِلَةً لَكَ). Artinya, ketataan ini sebagai tambahan kewajiban kamu (Muhammad), bukan yang lain. Mujahid dan As-Suddi mengatakan bahwa sesungguhnya shalat malam adalah wajib bagi Nabi saw. Kemudian, mereka bertanya tentang arti *nâfilatan laka* (نَافِلَةً لَكَ) itu. Mereka menjelaskan bahwa sesungguhnya shalat malam adalah wajib bagi kamu sebagai ibadah tambahan dari shalat wajib lima waktu, khusus buat kamu, bukan untuk umatmu. Namun, An-Nawawi menafsirkan ayat *'asâ an yab'atsaka rabbuka maqâman maḥmûdâ* (عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا) artinya Allah menegakkan bagimu dan bagi seluruh umat manusia. Yang dimaksud dengan kedudukan terpuji menurut hadist riwayat Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Kedudukan yang terpuji adalah kedudukan yang umatku akan mendapat syafaat."

Kata *nâfilah* (نَافِلَة) berarti 'anugerah' berupa anak dan cucu, seperti tersebut di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72,

وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ

wa wahabnâ lahû is-ḥâqa wa ya'qûba nâfilatan wa kullan ja'alnâ shâliḥîn

Dan Kami telah memberikan kepadanya [Ibrahim], Ishaq dan Ya'kub, sebagai suatu anugerah, dan masing-masingnya Kami jadikan orang-orang yang shalih).

Maka, kaitannya dengan makna bahasa, anugerah tersebut merupakan tambahan dari anugerah yang diterima sebelumnya.

Al-Anfâl adalah harta rampasan perang atau *ghanîmah*, seperti tersebut di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 1, *Yas'alûnaka 'anil-anfâli, qulil-anfâlu lillâh war-rasûl* (يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ = Mereka bertanya kepadamu tentang rampasan perang, katakanlah: Rampasan perang itu untuk Allah dan Rasul). Ayat ini merupakan jawaban terhadap pertanyaan para sahabat tentang pembagian harta rampasan perang dalam perang Badar. Ia dinamai *anfâl* karena kaum Muslim memperoleh keutamaan tambahan dengan *ghanîmah* tersebut dibanding dengan umat yang lain, yang tidak halal menerimanya. *Ghanîmah* adalah pemberian dari Allah sebagai tambahan atas pahala akhirat karena jihad (peperangan) itu.

Kata *al-anfâl* juga digunakan sebagai nama surah, yaitu surah ke-8. Surah itu terdiri dari 75 ayat. Menurut An-Nawawi, ayatnya berjumlah 76 dan termasuk kelompok ayat *Madaniyyah*, kecuali ayat *Yâ ayyuhâ an-nabiyy ḥasbuka Allâh wa manit-taba'aka minal-mu'minîn* (يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ), yang mencakup 1.130 kata dan 5294 huruf. Disebut QS. Al-Anfâl [8] karena kata itu terdapat dalam permulaan ayat ini, selain berisi kajian tentang rampasan dan hal-hal yang berhubungan dengan penerapan menonjol di dalam surah ini. Menurut Ibnu Abbas, surah ini diturunkan berkenaan dengan perang Badar Kubrâ yang terjadi pada tahun kedua Hijrah. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

NAFKHAH (نَفْخَة)

Nafkhah adalah bentuk *mashdar* kata *nafakha – yanfukhu* (نَفَخَ – يَنْفُخُ), turunan dari huruf *nûn, fâ,* dan *khâ* memiliki dua makna denotatif, yaitu 'tiup' dan 'tinggi'. Dari makna pertama, 'tiup', berkembang menjadi 'menghidupkan' karena meniupkan ruh di dalam tubuhnya; 'bersemi' (musim) karena tanaman serentak tumbuh disebabkan oleh tiupan ruh Tuhan di musim semi; 'gemuk' karena seolah-olah telah ditiupkan udara di dalam tubuhnya, sehingga membengkak; dan 'memompa' karena meniupkan atau mengisi udara. Adapun makna kedua, 'tinggi' berkembang menjadi, antara lain 'bukit' karena tanahnya tinggi dan 'sombong' karena merasa dirinya paling tinggi.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nafkhah* dan pecahannya berulang dua puluh kali dan *nafkhah* sendiri terulang satu kali. Bentuk lainnya adalah bentuk perintah *unfukhû* (أُنْفُخُوْا = tiupkanlah kalian) satu kali; sebelas kali di dalam bentuk kata kerja pasif *nufikha/yunfakhu* (نُفِخَ/يُنْفَخُ = telah/sedang ditiupkan); dan tujuh kali di dalam

bentuk kata kerja aktif *nafakha/anfakha/tanfukhu* (نَفَخَ/أَنْفُخُ/تَنْفُخُ = telah/sedang meniupkan).

Kata *nafkhah* (نَفْخَة) yang terdapat di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 13 diikuti dengan kata *wâḥidah* (وَاحِدَة = satu) menjadi *nafkhah wâḥidah* (نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ = tiupan satu kali). Kata *nafkhah* di dalam ayat itu digunakan berkaitan dengan Hari Kiamat. Maksudnya adalah tiupan sangkakala yang pertama pada waktu itu menyebabkan alam semesta menjadi hancur. Ibnu Katsir menafsirkan bahwa di dalam ayat itu, Allah memberitakan tentang keadaan yang menakutkan pada Hari Kiamat yang diawali dengan mengembuskan ketakutan, kemudian mengembuskan kematian setiap apa yang ada di langit dan di bumi. Setelah itu, ditiupkan sangkakala pertanda Hari Kiamat yang diikuti dengan pembangkitan dan pengumpulan seluruh manusia. Tiupan sangkakala di dalam ayat itu, kata Al-Qurthubi, merupakan tiupan terakhir. Sementara Ibnu Abbas mengatakan bahwa tiupan sangkakala di dalam ayat tersebut adalah tiupan sangkakala yang pertama, tidak ada yang tinggal kecuali meninggal, baik yang ada di langit maupun di bumi.

Kata *nafkhah* dan pecahannya disebutkan sepuluh kali bergandengan dengan kata *ash-shûr* (الصُّوْر = sangkakala) dan lima kali bersamaan dengan kata *ar-rûḥ* (الرُّوْح = ruh). Kata *nafkhah* atau pecahannya yang bergandengan dengan kata *ash-shûr* selalu berkaitan dengan Hari Kiamat. Ada yang berpendapat, yang dimaksud dengan *ash-shûr* adalah 'bentuk' atau 'ciptaan', yakni bentuk jamak dari kata *ash-shûrah* (الصُّوْرَة = bentuk). Namun, pendapat ini menyalahi haditsNabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang menyatakan bahwa *"ash-shûr adalah terompet yang ditiup oleh malaikat Israfil. Malaikat Israfil dua kali meniup terompetnya, yang pertama akan mematikan semua makhluk dan tiupan yang kedua akan membangkitkan semua manusia* (HR. Muslim dari riwayat Amr). Hal ini senada dengan firman Allah swt. di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68. Pada tiupan sangkakala yang pertama, semua yang ada di langit dan di bumi terkejut, kecuali yang dikehendaki Allah, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Naml [27]: 87. Pada tiupan sangkakala yang kedua, semua manusia, baik yang taat maupun yang ingkar, akan dikumpulkan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 99; mereka datang secara berbondong-bondong menghadap Allah swt. untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya, seperti dinyatakan di dalam QS. An-Naba' [78]: 18 dan QS. Yâsîn [36]: 51. Orang-orang yang berdosa ketika itu juga dikumpulkan dengan muka muram, seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 102. Ketika itu, tidak ada lagi yang memerhatikan pertalian nasab dan saling memerdulikan, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101. Itulah hari yang dijanjikan Allah swt. yang pasti akan terjadi, QS. Qâf [50]: 20.

Adapun kata *nafkhah* dan pecahannya yang disebut bersamaan dengan kata *ar-rûḥ* (الرُّوْح) berkaitan dengan penciptaan manusia, yaitu ketika Allah swt. meniupkan ruh ke dalam diri manusia (Adam as.) dan proses lahirnya Nabi Isa as. Ketika telah selesai menciptakan tubuh Nabi Adam as. dari unsur tanah liat yang kering dengan sempurna, Allah swt. meniupkan ruh ciptaan-Nya ke dalam tubuh tersebut. Lalu, Allah memerintahkan kepada sekalian malaikat untuk tunduk menghormati Adam (QS. Al-Hijr [15]: 29 dan QS. Shâd [38]: 72). Setelah ditiupkan ruh, Allah lalu melengkapinya dengan akal pikiran, yaitu melalui pendengaran untuk mendapatkan informasi, penglihatan untuk menambah wawasan berpikir, dan hati untuk menerima keimanan, seperti di dalam QS. As-Sajadah [32]: 9. Di dalam QS. Al-Anbiya [21]: 91 dan QS. At-Tahrîm [66]: 12, kata *nafkhah* berkaitan dengan penciptaan Nabi Isa as. dalam tubuh Maryam, seorang wanita salehah yang selalu menjaga kehormatan. Dalam dua ayat tersebut, pelaku kata kerja *nafakhah* adalah kata ganti pertama jamak pula, yakni *nafakhnâ* (نَفَخْنَا = kami meniupkan) dan kata *rûḥ* disandarkan kepada kata ganti pertama jamak pula, yaitu *rûḥinâ* (رُوْحِنَا = ruh kami). Penggunaan kata ganti 'kami' untuk perbuatan Allah, menurut para mufasirin, menunjukkan adanya keterlibatan pihak lain, malaikat Jibril..

Nafs

Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 49 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 10, kata *unfukh* (انْفُخْ = tiupkanlah) dan *tanfukhu* (تَنْفُخُ = kamu meniupkan) digunakan berkaitan dengan Nabi Isa as., yaitu mukjizat yang diberikan Allah kepadanya dengan kemampuan menghidupkan burung yang terbuat dari tanah dengan izin Allah dengan meniupkan udara pada patung yang telah dibentuknya dan mukjizat lainnya, seperti menyembuhkan penyakit lepra, menumbuhkan penyakit buta bawaan dan sebagainya.

Kata *unfukhû* (انْفُخُوْا = tiupkanlah) di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 digunakan berkaitan dengan kisah Zulkarnain. Di dalam kisah tersebut, Zulkarnain bertemu dengan suatu kaum yang agak sulit dimengerti pembicaraannya. Kaum tersebut meminta Zulkarnain agar membuatkan benteng yang dapat memisahkan mereka dengan Ya'juj dan Ma'juj yang selalu mengganggu manusia dan berbuat kerusakan di muka bumi. Kemudian Zulkarnain meminta mereka untuk mempersiapkan potongan-potongan besi setinggi gunung. Setelah itu, Zulkarnain memerintahkan mereka menyalakan api untuk membakar besi-besi itu dan setelah membara, dituangkanlah cairan tembaga yang dapat merekatkan potongan-potongan besi itu. Maka, selamatlah seluruh penduduk negeri itu dari gangguan Ya'juj dan Ma'juj. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

NAFS (نَفْس)

Kata *nafs* (نَفْس) dengan segala bentuknya terulang 313 kali di dalam Al-Qur'an. Sebanyak 72 kali di antaranya disebut di dalam bentuk *nafs* (نَفْس) yang berdiri sendiri.

Secara bahasa, kata *nafs* (نَفْس) berasal dari kata *nafasa* (نَفَسَ) yang berarti 'bernafas', Artinya nafas keluar dari rongga. Belakangan, arti kata tersebut berkembang sehingga ditemukan arti-arti yang beraneka ragam seperti 'menghilangkan', 'melahirkan', 'bernafas', 'jiwa', 'ruh', 'darah', 'manusia', 'diri', dan 'hakikat'. Namun, keanekaragaman arti itu tidak menghilangkan arti asalnya, misalnya ungkapan bahwa Allah menghilangkan kesulitan dari seseorang digambarkan dengan ungkapan *naffasa Allâh kurbatahu* (نَفَّسَ اللهُ كُرْبَتَهُ) karena kesulitan seseorang itu hilang bagaikan embusan nafasnya. *An-nafs* juga diartikan sebagai 'darah' karena bila darah sudah tidak beredar lagi di badan, dengan sendirinya nafasnya hilang. Wanita yang sedang haid dinamakan *an-nufasâ'* (النُّفَسَاء) karena ketika itu ia mengeluarkan darah sehingga kalimat *nafisatil-mar'atu ghulâman* (نَفِسَتْ الْمَرْأَةُ غُلامًا) diartikan sebagai 'wanita itu melahirkan'. Demikian juga 'jiwa' atau 'ruh' disebut *nafs* (نَفْس) karena bila jiwa sebagai daya penggerak hilang, dengan sendirinya nafas juga hilang. Semua yang dijelaskan di atas merupakan arti dari segi kebahasaan.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata *nafs* (نَفْس) dan *anfus* (أَنْفُس) menunjukkan bermacam-macam pengertian, di antaranya

(a) Berarti 'hati', yaitu salah satu komponen terpenting di dalam diri manusia sebagai daya penggerak emosi dan rasa, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 25, *Rabbukum a'lamu bimâ fi nufûsikum* (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ = Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada di dalam hatimu).

(b) Berarti 'jenis' atau *species*, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 128, *Laqad jâ'akum rasûlun min anfusikum* (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ = Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kalanganmu sendiri).

(c) Berarti 'nafsu', yaitu daya yang menggerakkan manusia untuk memiliki keinginan/kemauan, seperti di dalam QS. Yûsuf [12]: 53, وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ *(Wa mâ ubarri'u nafsî innan nafsa la'ammâratun bissû' illâ mâ rahima rabbî)*
Dan aku tidak membebaskan diriku [dari kesalahan-kesalahan] karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku).

(d) Melambangkan arti 'jiwa' atau 'ruh', yakni daya penggerak hidup manusia, seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 145: *wa mâ kana li nafsin an tamûta illâ bi idzni Allâh* (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ = Jiwa seseorang tidak akan mati kecuali dengan izin

Allah), dan Ayat 185: *kullu nafsin dzâ'iqatul-mauti* (كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ = Setiap yang berjiwa itu merasakan kematian).

(e) Menunjukkan 'totalitas manusia', yaitu diri manusia, lahir dan batin, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 32,

مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا

(Man qatala nafsan bi ghairi nafsin au fasâdan fil-ardhi fa ka'annamâ qatalan-nâsa jamî'â wa man ahyâhâ fa kaannamâ ahyan nâsa jamî'â)

Barangsiapa membunuh seorang manusia bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena melakukan kerusakan di muka bumi maka seakan-akan ia telah membunuh manusia seluruhnya, dan barangsiapa memelihara kehidupan seseorang maka seakan-akan ia memelihara kehidupan seluruh manusia.

(f) Kata *nafs* juga digunakan untuk menunjuk kepada 'diri Tuhan', seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 12, *kataba 'alâ nafsihir-rahmah* (كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ = Allah mewajibkan atas diri-Nya menganugerahkan rahmat).

Secara umum—jika dikaitkan dengan pembicaraan manusia—kata *nafs* menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.

Di dalam pandangan Al-Qur'an *nafs* (نَفْس) diciptakan Allah dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia berbuat kebaikan dan keburukan, dan karena itu, sisi dalam manusia inilah yang oleh Al-Qur'an dianjurkan untuk diberi perhatian lebih besar.

Di sisi lain terlihat perbedaan kata *nafs* (نَفْس) menurut Al-Qur'an dengan terminologi *Shûfi*. Oleh Al-Qusyairî di dalam risalahnya dinyatakan bahwa, "*Nafs* dalam pengertian kaum Sufi adalah sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk."

Walaupun Al-Qur'an menegaskan bahwa *nafs* (نَفْس) berpotensi positif dan negatif, diperoleh pula isyarat bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat dari potensi negatifnya. Hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat daripada daya tarik kebaikan. Oleh karena itu, manusia dituntut agar memelihara kesucian nafsu dan tidak mengotorinya (QS. Asy-Syams [91]: 9–10).

Di sisi lain diperoleh pula isyarat bahwa *nafs* merupakan wadah. Firman Allah di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 11 yang mengatakan bahwa *Innallâh lâ yughayyiru mâ bi qaumin hattâ yughayyirû mâ bi anfusihim* (إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ = Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang terdapat di dalam *anfus* [diri] mereka), adalah mengisyaratkan hal tersebut. Apa yang terdapat di dalam *nafs*, di dalam konteks ayat ini, adalah ide dan kemauan yang keras. Ini berarti *nafs* (نَفْس) dapat menampung kedua hal tersebut. Ide dan kemauan anggota-anggota dalam suatu masyarakat dapat mengubah nasib masyarakat tersebut.

Akan tetapi, bukan hanya ide dan kemauan yang ditampung oleh *nafs*. Di dalamnya juga terdapat 'nurani'. Inilah yang menyebabkan manusia menyesali perbuatannya, merasa berdosa atas kesalahan-kesalahannya. Isyarat tentang adanya nurani di dalam *nafs* manusia dikemukakan Al-Qur'an antara lain di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 13-14,

يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۚ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ

(Yunabba'ul-insânu yauma'idzin bimâ qaddama wa akhkhara, balil-insânu 'alâ nafsihî bashîrah)

"Pada hari itu kepada manusia diberikan apa yang telah diperbuat dan apa yang dilalaikannya, bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri."

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

NAHÂ (نَهَى)

Kata *nahâ* (نَهَى) adalah bentuk *fi'il mâdhi;* bentuk *mudhâri'*-nya adalah *yanhâ* (يَنْهَى); dan *mashdar*-nya adalah *nahyan* (نَهْيًا). Dalam Al-Qur'an, kata *nahâ* (نَهَى) dan kata-kata lain yang seakar dengannya disebut 56 kali. Kata *nahy* (نَهْي) pada mulanya berarti 'batas akhir'. Dari sini lahir kata *nihâyah* (نِهَايَة) yang berarti 'akhir sesuatu' karena bila sesuatu berakhir maka ia telah mencapai batasnya. Dari sini pula kata *nahâ* (نَهَى) mengan-

dung arti 'melarang supaya tidak melampaui batas'.

Kata *nahy* (نَهْي) berarti 'larangan dari/ terhadap sesuatu' karena bila itu diindahkan maka seseorang berhenti pada batas.

Kata *nahâ* (نَهَى) digunakan dengan arti 'menahan diri dari hawa nafsu' tersebut di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 40-41:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ

(Wa ammâ man khâfa maqâma rabbihi wa nahan-nafsa 'anil-hawâ fa innal-jannata hiyal-ma'wâ)
Adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, sesungguhnya surgalah tempat tinggalnya.

Ini semakna dengan pengertian bahasa karena menahan diri artinya dirinya dilarang untuk memenuhi keinginan hawa nafsunya. Kata *nahâ* (نَهَى) digunakan untuk menjelaskan segala macam bentuk larangan Allah dan Rasul-Nya. Karena itu, larangan hendaklah dijauhi, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7, *Wa mâ âtâkumur-rasûlu fa khudzûhu wa mâ nahâkum 'anhu fantahû* (وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا = Apa yang diberikan rasul kepadamu maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah).

Kata *nahâ* (نَهَى) digunakan oleh setan ketika membujuk Adam as. dan Hawa. Setan mengatakan, bahwa Allah tidak melarang kamu untuk mendekati pohon itu. QS. Al-A'râf [7]: 20 menyebutkan:

وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ

(Wa qâla mâ nahâkumâ rabbukumâ 'an hâdzihisy-syajarati illâ an takûnâ malakaini au takûnâ minal-khâlidîn)
"Dan (setan) berkata: 'Tuhanmu tidak melarangmu dari mendekati pohon ini melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang yang kekal (di dalam surga)."

Di dalam bentuk *anhâ*, kata itu digunakan untuk menjelaskan sikap Nabi Syuaib bahwa ia tidak akan mengerjakan sesuatu yang telah ia larang bagi kaumnya (QS. Hûd [11]: 88). Demikian juga sikap kaum Nabi Shaleh as. yang mempertanyakan apakah Shaleh melarang kaumnya untuk menyembah apa yang disembah bapak-bapak mereka (QS. Hûd [11]: 62).

Kata *nahâ* (نَهَى) digunakan untuk menjelaskan bahwa shalat dapat mencegah seseorang melakukan perbuatan keji dan mungkar. Di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 45, dinyatakan:

وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ

(Wa aqimish-shalâta innash-shalâta tanhâ 'anil-fahsyâ'i wal-munkar)
"Dan dirikanlah shalat, sesungguhnya shalat itu mencegah perbuatan keji dan mungkar."

Demikian itu karena shalat diharapkan dapat menimbulkan kesadaran akan kehadiran Ilahi; kesadaran itulah yang berfungsi melarang/ mencegah perbuatan mungkar. Menurut Al-Ashfahani, larangan bisa dengan isyarat tangan, lisan, atau hati.

Objek larangan tersebut menggunakan kata *nahâ* (نَهَى), misalnya menuruti keinginan hawa nafsu, mendekati pohon untuk Adam dan Hawa, melakukan segala bentuk perbuatan yang keji dan mungkar, menyembah sesembahan orang musyrik, berbohong, dan memakan makanan yang haram, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 63,

لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ

(Lau lâ yanhâhumur-rabbâniyyûn wal-ahbâru 'an qaulihimul-itsma wa aklihimus-suht)
"Mengapa tokoh-tokoh mereka dan para pendeta mereka tidak melarang mereka mengucapkan perkataan bohong dan memakan yang haram?; mengambil atau memakan riba."

Seperti di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 161,

وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ

(Wa akhdzihimur-ribâ wa qad Nûhû 'anhu wa aklihim amwâlan-nâsi bi al-bâthil)

"Dan karena mereka memakan riba; padahal, sesungguhnya mereka telah dilarang melakukannya, dan karena mereka memakan harta orang lain dengan cara yang batil."

dan melakukan semua jenis dosa besar, seperti di dalam QS. an-Nisâ' [4]: 31,

إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا

(In tajtanibû kabâ'ira mâ tunhauna 'anhu nukaffir 'ankum sayyi'âtikum wa nudkhilkum mudkhalan karîman)

"Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara hal-hal yang dilarang bagimu, niscaya Kami menghapuskan kejelekan-kejelekanmu (dosa-dosa kecil), dan Kami memasukkanmu ke tempat yang mulia (surga)."

Menjauhi tindak kemungkaran merupakan salah satu petunjuk bahwa orang-orang yang beriman akan memperoleh kebahagiaan dan kemenangan yang besar. Di dalam QS. At-Taubah [9]: 112 dinyatakan:

ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

(At-tâibûnal 'âbidûnal ḥâmidûnas-sâ'iḥûnar-râki'ûnas-sâjidûnal-âmirûna bil-ma'rûfi wan nâhûna 'anil-munkari wal-ḥâfizhûna li ḥudûdillâh wa basyyiril-mu'minîn)

"Mereka itu adalah orang-orang yang bertaubat, yang beribadat, yang memuji Allah, yang melawat [menuntut ilmu dan berjihad], yang ruku', yang sujud, yang menyuruh berbuat baik dan mencegah berbuat mungkar, dan yang memelihara hukum-hukum Allah. Maka berikan kabar gembira kepada orang-orang yang beriman itu."

Di dalam bentuk *intahâ–yantahî–intihâ'* (انْتَهَى – يَنْتَهِى – انْتِهَاء), kata itu digunakan dengan arti 'berhenti' atau 'mengakhiri melakukan larangan-larangan yang pernah dikerjakan', seperti jika orang kafir itu berhenti dari kekafirannya maka akan diampuni segala dosa-dosa mereka, QS. an-Nisâ' [4]: 171, *intahû khairan lakum* (ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ = berhentilah [karena itu] lebih baik bagimu); QS. Al-Mâ'idah [5]: 73,

وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

(Wa in lam yantahû 'ammâ yaqûlûna layamassannal-ladzîna kafarû minhum 'adzâbun alîm)

"Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir di antara mereka itu akan ditimpa siksaan yang pedih."

Intahi (انْتَهِ) di dalam bentuk perintah, kata itu berarti 'tinggalkanlah', seperti di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 7, *Wa mâ âtâkumur-rasûlu fakhudzûhu wa mâ nahâkum 'anhu fantahû* (وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ = Apa yang diberikan Rasul kepadamu ambillah dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah).

Kata *an-nuhâ* (النُّهَى), bentuk jamak dari *an-nuhyah* (النُّهْيَة), di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 54 dan 128, artinya 'akal'. Disebut *nuhâ* (نَهَى) karena akal pikiran yang jernih dapat mencegah dari keburukan. *Ulin-nuhâ* (أُولِى النُّهَى) adalah orang-orang yang memunyai akal, yang dapat memanfaatkan karunia Allah, di antaranya makan buah-buahan dan menggembalakan hewan ternak, dan sanggup memahami peristiwa sejarah masa lalu, sedangkan *al-muntahâ* (الْمُنْتَهَى) secara harfiah kata itu berarti 'paling akhir', dapat juga diartikan 'kesudahan dari segala sesuatu'. Dinyatakan di dalam QS. an-Najm [53]: 42, *Wa anna ilâ rabbikal-muntahâ* (وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ = Bahwa kepada Tuhanmulah kesudahan [segala sesuatu]); QS. an-Nâzi'ât [79]: 44, *Ilâ rabbika muntahâhâ,* (إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ = kepada Tuhanmulah dikembalikan kesudahannya). Penggunaannya di dalam Al-Qur'an ditambah kata *sidrah* (سِدْرَة), menjadi *sidratul-muntahâ* (سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى), yaitu tempat yang paling tinggi di atas langit ke tujuh, yang telah dikunjungi Nabi Muhammad saw. ketika melakukan *mi'râj*. Yang dimaksud *mi'râj* adalah naiknya Nabi dari Al-Masjid Al-Aqsa di Palestina "menghadap" Allah, untuk menerima wahyu shalat fardhu lima waktu.

Kata *muntahun* (مُنْتَهُوْن) diartikan sebagai 'perintah untuk berhenti', kaitannya dengan

mengikuti perbuatan setan, seperti permusuhan dan kebencian akibat minum khamar dan berjudi, sehingga lupa, tidak mengingat Allah. Dinyatakan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 91, *fa hal antum muntahûn* (فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ = maka berhentilah kamu [dari melakukan itu]). Di dalam bentuk kata kerja, *yantahî* (يَنْتَهِي), digunakan untuk menggambarkan orang-orang munafik yang tidak menghentikan penyakit di dalam hati mereka dan menyebarkan kabar bohong, seperti di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 60,

لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا

(La'in lam yantahil-munâfiqûna wal ladzîna fi qulûbihim maradhun wal-murjifûna fil-madînati lanughriyannaka bihim tsumma lâ yujâwirûnaka fihâ illâ qalîlâ)
Jika orang-orang munafik, orang-orang yang berpenyakit di dalam hatinya, dan orang-orang yang menyebarkan kabar bohong di kota Madinah itu tidak berhenti [dari menyakitimu], niscaya Kami perintahkan untuk memerangi mereka, kemudian mereka tidak menjadi tetanggamu kecuali di dalam waktu yang sebentar.
❖ *Ahmad Rofiq* ❖

NAHAR (نَهَر)

Nahar (نَهَر) yang berasal dari akar kata *nahara – yanhuru – nahran* (نَهَرَ – يَنْهُرُ – نَهْرًا) diartikan dengan *'ad-dam'* (الدَّم) yang bermakna 'darah', 'mengalir', 'menyembur', 'memancar'. *Nahar* di sini diartikan sebagai 'tempat mengalirnya air yang melimpah'. Semua yang mengalir banyak dapat dikatakan *nahara* (نَهَرَ) atau *istanhara* (اسْتَنْهَرَ).

Kata *nahar* di dalam bentuk *isim makan, al-manhar* (اَلْمَنْهَر) berarti 'satu tempat di sungai yang digali atau dilobangi oleh air'. Jadi *al-manhar* (اَلْمَنْهَر) di sini berarti 'lubang yang tembus di dalam benteng yang airnya mengalir' seperti kalau orang Arab berkata: *hafartu bi'ran hattâ naharahu* (حَفَرْتُ بِئْرًا حَتَّى نَهَرَه = Saya menggali sumur sampai mendapatkan airnya). *Nahar* dari segi bahasa memunyai banyak makna, seperti dalam bentuk *an-nahâr* (النَّهَار) bermakna *'as-sa'ah'* (السَّعَة =keluasan) karena serupa dengan luasnya air.

Di dalam bentuk *mashdar, nahrun* (نَهْر) yang sama dengan *an-nahâr* (النَّهَار) memunyai arti 'waktu tersebarnya cahaya'. Menurut *syara'* ialah antara terbitnya matahari sampai terbenamnya matahari. Adapun di dalam bentuk *nahâr* (نَهَار) diartikan dengan 'siang yang amat terang' dan juga dapat berarti *'thulû'ul-fajri'* (طُلُوعُ الْفَجْرِ = fajar menyingsing).

Nahar dalam bentuk *al-intihâr* (الإِنْتِهَار) berarti 'pengusiran' atau 'penolakan'. Selain arti tersebut di atas *nahar* di dalam bentuk *an-nahur* (النَّهُر) dapat berarti 'awan yang mengandung air', 'burung hantu jantan', 'unta yang deras mengalir air susunya'.

Di dalam bentuk *nahâriyy* (نَهَارِيّ) dapat berarti 'siang hari yang amat terang' atau di dalam bentuk *nuhûr* (نُهُوْر) berarti 'anak sungai'.

Kata *nahar* dengan berbagai bentuknya terdapat 113 kali di dalam Al-Qur'an. Namun, yang paling banyak digunakan adalah *nahar* di dalam arti 'sungai' dan 'siang hari'. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat contoh penggunaannya di dalam Al-Qur'an antara lain sebagai berikut:

1. *Nahar* di dalam arti 'siang'. Seperti yang terdapat antara lain di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 7. Ayat ini memberitahukan kepada Muhammad saw. agar dapat membedakan antara suasana melakukan ibadah pada siang hari dan pada malam hari, saat ketenangan jiwa bermunajat kepada Tuhan, menghendaki kebebasan pikiran, sedangkan kesibukan yang terdapat pada siang hari membuat perhatian Muhammad saw. tidak dapat berpusat menjalankan risalah tuhannya. Selanjutnya dijelaskan di dalam ayat 20 surah yang sama, yakni Allah memberi keringanan kepada hambanya dengan tidak mewajibkan shalat tahajjud sepanjang 2/3 malam atau 1/2 atau 1/3-nya. Di sini diberitahu bahwa pada hakikatnya hanya Allah sendiri Yang Maha Mengetahui secara pasti tentang pembagian waktu antara malam dan siang. Demikian pula di dalam QS. Al-Furqân [25]: 47, Allah menyebutkan

kekuasaannya yang menjadikan siang untuk berusaha dan malam untuk beristirahat sebagai perumpamaan bagi manusia setelah melaksanakan masa hidupnya di dunia ini akan dibangkitkan kembali setelah matinya untuk diadili tentang segala apa yang mereka kerjakan selama hidupnya di dunia ini.

Menurut Muhammad Abduh di dalam *Tafsîr Al-Manâr,* kata *nahar* di dalam ayat tersebut adalah siang karena diawali dengan kata *al-lail* (اللَّيْل).

2. *Nahar* dalam makna 'mencegah' atau 'menghardik' dapat dilihat seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 23, yakni tentang perlakuan kepada kedua orang tua yang tidak boleh, sekalipun hanya mengatakan "ah", sebagai pencegahan agar tidak berbuat kasar terhadap mereka. Oleh karena itu, ada lima hal yang perlu diperhatikan dalam perlakuan terhadap keduanya, yaitu:
   a. Jangan jengkel terhadap apa saja perlakuannya, tetapi hadapilah dengan penuh kesabaran.
   b. Jangan menyusahkan keduanya dengan suatu perkataan yang membuat mereka tersinggung atau sakit hati (dilarang menampakkan kejemuan).
   c. Ucapkanlah dengan ucapan yang baik dibarengi dengan rasa hormat yang mengagungkan.
   d. Bersikap tawadhu dan merendah diri menghadapinya.
   e. Hendaklah selalu berdoa agar keduanya mendapat rahmat dan belas kasih Allah sebagaimana rasa belas kasihan mereka kepada anaknya.

   Demikian pula kata *nahar* di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10 yang menjelaskan tentang larangan menghardik orang yang meminta belas kasihan seperti orang yang menghadapi problema yang tidak mampu dipecahkannya sendiri.
3. *Nahr* di dalam makna 'sungai' seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249. *Nahar* di sini berarti sungai yang terletak di antara Palestina dan Yordania, sebuah sungai yang digunakan untuk menguji pasukan Thalut dengan tentaranya yang sedang menuju medan perang dengan melintasi gurun sahara yang sangat panas untuk melawan orang-orang Amalek. Ujian Tuhan dengan kehausan yang dihadapkan dengan sungai mengalir yang sedang dilintasinya, untuk melihat siapa di antara pasukan yang paling bertahan.
4. *Nahar* di dalam arti 'jenis', 'macam', 'ragam' atau 'luas', menurut Thabathabai, berarti *'was'ah'* (وُسْعَة) atau *'as-sâ'ah'* (السَّاعَة).

Dengan memerhatikan makna *mufradat* dan makna penggunaannya di dalam Al-Qur'an maka kata *nahar* dapat dipahami bahwa dalam berbagai bentuknya yang sesuai dengan konteks ayatnya, lebih banyak menggunakan makna siang hari yang merupakan pasangan dari malam hari. Dan siang hari untuk berusaha mencari penghidupan. Selanjutnya arti 'sungai yang mengalir', merupakan gambaran yang diberikan oleh Allah swt. berupa nikmat untuk hamba-Nya baik di dunia maupun akhirat, terutama bagi hamba yang dapat memanfaatkan waktu siang dan malam dengan sebaik-baiknya. Selain itu terdapat pula makna *nahar* di dalam Al-Qur'an seperti: "pelarangan menghardik dan menolak secara kasar terutama kepada kedua orang tua dan sesama hamba yang mengharapkan pertolongan". ❖ *Nurnaningsih* ❖

NAHB (نَحْب)

Kata *nahb* (نَحْب) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *nûn – hâ – bâ*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung dua makna pokok. **Pertama,** menunjuk pada makna nazar dan hal-hal yang sangat penting yang memerlukan kewaspadaan dan perhatian. **Kedua**, menunjuk pada tangisan, ada yang mengkhususkan pada tangisan yang keras. Dari makna pertama, lahir makna-makna seperti janji, kebutuhan, petunjuk, mati, cepat, waktu, batuk, dan sebagainya.

Kata *nahb* (نَحْب) di dalam Al-Qur'an terdapat satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 23. Penggunaannya didahului oleh *fi'l, qadhâ* (قَضَى) dan menjadi *maf'ûl bih* dari *fi'l* tersebut, *qadhâ nahbahû* (قَضَى نَحْبَه = menunaikan janjinya). Rangkaian kata itu sudah menjadi semacam idiom atau sebuah ungkapan yang menunjuk pada arti 'mati' yang asalnya dari janji prajurit untuk bertempur sampai mati, maka jika ia mati di dalam pertempuran dikatakan kepadanya *qadhâ nahbahû* (قَضَى نَحْبَه = ia telah menunaikan janjinya), ada juga yang mengatakan, makna asal kata *nahba* di situ adalah waktu atau ajal sehingga rangkaian itu diartikan ia telah menghabiskan waktunya atau ajalnya telah sampai, ada lagi yang mengatakan makna *nahb* di situ adalah mati itu sendiri. Yang jelas mereka semua sepakat bahwa rangkaian itu berarti mati atau syahid. Ayat itu berkaitan dengan kegigihan orang-orang Mukmin di dalam peperangan yang tidak takut mati sehingga Allah mengatakan, *"Di antara orang-orang mukmin itu ada orang-orang yang telah menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah maka di antara mereka ada yang gugur. Dan di antara mereka ada (pula) yang menunggu-nunggu dan mereka sedikit pun tidak mengubah (janjinya)"* (QS. Al-Ahzâb [33]: 23).

Di dalam salah satu hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Anas bin Malik, ia berkata ayat tersebut turun berkenaan dengan Anas bin An-Nadhar. Di dalam hadits yang lain yang diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Abi Hatim, Muslim, An-Nasai, At-Tirmizi, Ibnu Jarir dari Anas bin Malik ra., ia berkata bahwa pamannya Anas bin An-Nadhar merasa menyesal tidak ikut terlibat di dalam perang Badar yang merupakan peperangan Nabi yang pertama dengan orang-orang musyrik, lalu ia berjanji, seandainya Allah memberinya kesempatan ikut dalam peperangan berikutnya melawan orang-orang musyrik, maka Allah akan melihat apa yang akan ia perbuat. Setelah terjadi perang Uhud, ketika orang-orang Islam dipukul mundur, ia berkata, "ya Allah pantang bagi kami mundur seperti apa yang mereka lakukan", kemudian dia maju dan bertemu dengan Sa'ad bin Muadz ra. seorang diri, dia lalu berkata saya akan menemanimu, setelah itu baru menerjang ke tengah-tengah musuh hingga mati terbunuh. Muadz bercerita bahwa ia tidak mampu mengikuti jejaknya. Ketika ditemukan, di badannya terdapat lebih dari 80 bekas sabetan pedang, tombak, dan panah sehingga saudara perempuannya yang bernama Rabi' bin Nadhar berkata, saya tidak bisa mengenalnya lagi kecuali ujung jarinya. Para sahabat berkata bahwa ayat tersebut turun atas peristiwa Anas bin An-Nadhar tersebut dan atas syuhada-syuhada yang lainnya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

NAHL (نَحْل)

Nahl (نَحْل) adalah nama dari suatu jenis binatang tertentu dengan sifat dan cirinya yang khas, yaitu "lebah" (Latin: *apidae*). Di samping itu, *nahl* (نَحْل) juga merupakan bentuk *mashdar* yang memiliki empat macam bentuk *wazan* dan masing-masing memunyai makna sendiri.

Di antara makna-makna tersebut terdapat hubungan yang erat. Antara satu makna dengan makna yang lain tidak terpisah lepas begitu saja, tetapi ada benang merah yang menghubungkan. Suatu pemberian yang tidak mengharapkan imbalan adalah pemberian yang terbit dari hati yang tulus. Suatu usaha mengklaim suatu hak

Lebah (An-Nahl) selalu memberikan yang terbaik bagi makhluk lainnya.

cipta adalah usaha yang ingin mendapatkan sesuatu tanpa memberikan imbalan. Adapun lebah yang berbadan halus dan kecil memberikan madunya tanpa mengharapkan imbalan dari yang memanfaatkan madunya itu.

Untuk menunjuk pada pengertian 'mengakui' atau 'mengklaim', menurut suatu pendapat sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu Zakaria di dalam bukunya *Mu'jam Maqâyisil-Lughah,* digunakan wazan *ifti'âl* (اِفْتِعَال) apabila klaim tersebut adalah klaim positif (mengakui adanya hak) dan dengan wazan *tafâ'ul* (تَفَاعُل) apabila klaim tersebut bersifat negatif (menolak adanya hak). Meskipun demikian, Ibnu Zakaria sendiri menolak adanya perbedaan tersebut. Baginya, kedua wazan tersebut memunyai efek makna yang sama. Akan tetapi, pada umumnya, klaim atau pengakuan semacam ini berkenaan dengan hak cipta seperti hak cipta sebuah karangan atau gubahan.

Kata *nihlah* (نِحْلَة) yang seasal dengan *nahl* (نَحْل) oleh Al-Ashfahani diberi penjelasan mengenai perbedaan maknanya dengan kata *hibah* (هِبَة). Kata *nihlah,* menurut Al-Ashfahani, adalah suatu pemberian yang berlatar belakang kebaikan dan penuh kesucian jiwa atau keikhlasan hati serta tanpa mengharapkan imbalan materi. Oleh karena itu, lanjut Al-Ashfahani, *nihlah* lebih khusus daripada *hibah* sebab setiap *nihlah* pasti *hibah,* sedangkan *hibah* belum tentu *nihlah.* Sementara itu, beberapa ahli tafsir—di antaranya Ibnu Juraiz, Ibnu Zaid, dan Al-Khazin—memberi makna pada *nihlah* yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 4 sebagai 'suatu kewajiban yang diberi nama khusus', *farîdhatun musammâh* (فَرِيْضَة مُسَمَّاة), sedangkan Qatadah mengartikannya sebagai *farîdhatun wâjibah* (فَرِيْضَة وَاجِبَة = yang wajib).

Di dalam Al-Qur'an kata *nahl* dan kata lain yang seakar dengan itu disebut dua kali. Yang pertama di dalam bentuk *ism al-ma'rifah* (اسْم المَعْرِفَة = kata benda definitif) dengan bentuk *an-nahl* (النَّحْل), di dalam QS. An-Nahl [16]: 68 dengan makna 'lebah', sedangkan yang kedua dalam bentuk lain, yaitu *nihlah* (نِحْلَة) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 4 yang berarti 'pemberian'.

Al-Qur'an menggunakan istilah *nihlah* (نِحْلَة) di dalam kaitannya dengan maskawin *shadâq* (صَدَاق) karena pemberian maskawin oleh suami kepada istrinya tidak bermaksud untuk mendapatkan imbalan materi berupa harta benda. Demikian pula pemberian seorang ayah kepada anaknya dapat dikatakan *nihlah* karena seorang ayah dalam pemberian nafkah kepada anak-anaknya tidak berharap dikembalikan atau dibalas dengan pemberian atau balasan yang berupa harta benda pula.

Al-Qur'an QS. An-Nahl [16] menampilkan Ayat 68 dalam rangka memberikan pengajaran secara halus kepada manusia melalui tamsil (مَثَـل = *matsal*) bahwa Allah swt. Mahakuasa dan Maha Esa. Kemahakuasaan dan kemahaesaan Allah swt. dibuktikan dengan penciptaannya yang aneh dan rumit, tetapi mengandung arti yang tinggi, yaitu penciptaan lebah yang secara lahiriah lemah dan sangat sederhana. Namun, apabila dipelajari, ternyata lebah yang lemah mampu melakukan hal-hal, seperti (1) menerima pengajaran dan perintah Allah, *wa auhâ Rabbuka ilan-nahl* (وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ); (2) menghasilkan sesuatu yang baik bagi orang lain; (3) membuat tempat tinggal yang teratur; dan (4) memunyai pimpinan yang dipatuhi (mau mematuhi pimpinan).

Lebah yang kelihatannya lemah dan sederhana itu memiliki sifat dan karakter yang mengagumkan. Al-Qur'an melalui QS. An-Nahl [16]: 69 menyebutkan sebagian dari karakter istimewa tersebut, yaitu

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ

(Yakhruju min buthûnihâ syarâb mukhtalif alwânuh fihi syifâ' lin-nâs)

Dari perut lebah itu keluar minuman [madu] yang bermacam-macam warnanya, yang di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia.

Di samping sebagai makhluk yang giat bekerja—di dalam hal ini memproduksi madu—lebah di dalam kehidupannya lebih mengikuti pola dan tertib sosial. Satu rumah (baca: sarang) dihuni

Najas

oleh seekor lebah ratu—yang di dalam istilah Arab disebut *ya'sûb* (يَعْسُوْب) yang berstatus sebagai pimpinan—dan beribu-ribu lebah lainnya sebagai pekerja. Apabila lebah ratu muda lahir maka lebah ratu tua dan sejumlah besar pasukannya pergi untuk membentuk kelompok baru, dan begitu seterusnya. Lebah tidak memakan sesuatu kecuali yang baik-baik, bunga yang dihisap sarinya tidak pernah layu dan/atau gugur, dan dahan yang digantunginya tidak patah. Lebah tidak pernah merusak lingkungannya sebagaimana ia tidak pernah menyakiti pihak lain kecuali diganggu, di dalam rangka membela diri.

Madu yang diproduksi lebah dengan komposisi lebih kurang 70% glukosa dan fruktosa dan lebih kurang 20% air dan zat penyedap rasa dari bunga-bungaan serta sisanya sakarosa dan zat gula lainnya, sebagaimana diutarakan QS. An-Nahl [16]: 69 itu, memiliki khasiat sebagai penyembuh berbagai penyakit.

Kata *an-nahl* kemudian dijadikan nama dari salah satu surah yang terdapat di dalam Al-Qur'an, yaitu surah keenambelas. Sebagian dari ayat-ayat di dalam QS. An-Nahl [16] tersebut tergolong *Makkiyah* (diturunkan sebelum peristiwa hijrah Rasulullah saw. dari Mekkah ke Madinah) dan sebagian yang lain tergolong *Madaniyah* (diturunkan setelah Rasulullah saw. berhijrah ke Madinah). Namun, secara umum, surah ini disebut *Makkiyah*. Jumlah ayat pada surah tersebut keseluruhannya 128, dengan pokok-pokok kandungan (1) keimanan, mencakup persoalan kepastian adanya Hari Kiamat, kekuasaan, keesaan, dan kesempurnaan Allah swt., serta pertanggungjawaban manusia atas segala amal perbuatannya; (2) hukum-hukum, mencakup masalah makanan, minuman, pakaian, perhiasan, keadaan darurat, perjanjian, dan sumpah; dan (3) pelajaran bagi manusia melalui kisah dan tamsil. ❖ *Cholidi* ❖

NAJAS (نَجَس),

Kata *najas* (نَجَس) merupakan bentuk *mashdar* dari *najasa–yanjasu–najasan* (نَجَسَ – يَنْجَسُ – نَجَسًا) atau *najusa–yanjusu–najâsatan* (نَجُسَ – يَنْجُسُ – نَجَاسَة) yang berarti 'sesuatu yang kotor atau menjijikkan' atau 'lawan kata bersih'. Kata *najas* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 28,

إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا

(innamal-musyrikûna najasun falâ yaqrabûl-masjidal-harâm ba'da 'âmihim hâdzâ)

sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis maka janganlah mereka mendekati Al-Masjid Al-Harâm sesudah tahun ini.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, kotoran yang dimaksud terbagi menjadi dua macam. **Pertama**, kotoran yang bersifat indriawi, dan **kedua** yang non-indriawi, tetapi dapat ditangkap oleh akal/pengertian. Pengertian atau sifat najis kedua ini yang dimaksud oleh QS. At-Taubah [9]: 28 itu, tidak dengan pengertian dan/atau sifat yang pertama.

Allah swt. menyifati orang-orang musyrik dengan *najas* (kotoran) karena dari sisi batin mereka tidak bebas dari noda syirik, akidah mereka tercemari oleh kekafiran. Dari sisi lahir, apabila junub, mereka tidak membersihkan diri dengan mandi *janâbah* (جَنَابَة) dengan prosedur dan tatacara yang telah ditentukan oleh syariat. Oleh karena itu, mudah dipahami jika Allah swt. melarang orang-orang musyrik tersebut mendekati, apalagi memasuki, masjid sebagai tempat suci atau rumah ibadah.

Imam Ath-Thabarsi, seorang mufasir beraliran Syiah, mencatat ada pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *falâ yaqrabû* (فَلَا يَقْرَبُوا = jangan mendekati) pada ayat tersebut adalah *dukhûlul-masjid* (دُخُوْلُ الْمَسْجِد = memasuki masjid).

Di antara ulama tafsir, seperti Muhammad Ali Ash-Shabuni, ada yang berpendapat bahwa pemilihan kata *najas* dengan bentuk *mashdar* bermaksud menunjukkan bahwa orang-orang musyrik tersebut seolah-olah (tidak sesungguhnya) sebagai *'ainun-najâsâh* (عَيْنُ النَّجَاسَة = materi najis). Ulama lain berpendapat bahwa orang-orang musyrik adalah orang yang bernajis karena batin dan akidah mereka tercemar dan

Najdain

mereka tidak pernah mandi *janâbah* (جَنَابَة).

Secara lebih terinci ada dua pendapat mengenai status hukum badan atau tubuh orang-orang musyrik. Pendapat pertama, berdasarkan hal yang lahiriah QS. At-Taubah [9]: 28 mengatakan bahwa badan atau tubuh mereka najis. Pendapat kedua menolak pendapat pertama. Bagi mereka tubuh orang musyrik tidak najis, mereka suci, hanya batin dan akidah mereka yang kotor. Buktinya, ketika orang musyrik masuk Islam, mereka suci dan boleh bergaul dengan orang Muslim lainnya.

QS. At-Taubah [9]: 28 berbicara dalam konteks perbedaan status dan pertentangan, bahkan peperangan di antara orang Mukmin dan orang musyrik. ❖ *Cholidi* ❖

NAJDAIN (نَجْدَيْن)

Kata *najdain* (نَجْدَيْن) adalah bentuk *tatsniyah* (dual) dari kata *najd* (نَجْد). Maknanya berkisar pada 'jalan yang tinggi', 'tempat yang tidak berpepohonan', '(urusan) yang terang dan jelas', 'penunjuk jalan yang mahir', 'dataran yang tinggi lagi terbentang luas dan jelas', 'pemberani', dan 'tetek'. Selain makna-makna tersebut, *najd* (نَجْد) juga nama negeri Nejed di Saudi Arabia.

Akar kata *najd* (نَجْد) adalah *nûn* (ن), *jîm* (ج), dan *dâl* (د) yang menyiratkan makna 'ketinggian, kekuatan, dan kejelasan'. Bentuk kata kerja dari kata *nun, jim,* dan *dal* dipergunakan dengan beberapa arti, di antaranya: (1) 'menolong, mengalahkan' seperti pada *najada* (نَجَدَ) – *yanjudu* (يَنْجُدُ) - *najd* (نَجْد); (2) 'menjadi berani', seperti ungkapan *najudar rajulu* (نَجُدَ الرَّجُلُ = lelaki itu menjadi berani); (3) 'berkeringat sehabis bekerja/lelah; (4) 'menghiasi dan mendekorasi', seperti pada ungkapan *najadal bayta* (نَجَدَ الْبَيْتَ = ia menghiasi rumah); 'memberi ujian dan cobaan', seperti pada ungkapan *najjadad dahru fulân* (نَجَّدَ الدَّهْرُ فُلَانًا = masa menguji, memberi cobaan pada si fulan); (6) 'menjadi kuat', seperti ungkapan *istanjadar rajul* (إِسْتَنْجَدَ الرَّجُلُ = lelaki itu menjadi kuat); dan (7) 'jelas dan terang', seperti pada *najadal amr* (نَجَدَ الْأَمْرُ = masalah itu menjadi jelas dan terang).

Dalam Al-Qur'an kata *najdain* (نَجْدَيْن) tersebut sekali; dalam QS. Al-Balad [90]: 10. Pada umumnya para mufasir mengartikan *najdain* (نَجْدَيْن) dengan 'dua jalan', yaitu jalan kebaikan dan keburukan. *Najd* (نَجْد) pada ayat ini disinonimkan dengan kata *tharîq* (طَرِيْق) dan *sabîl* (سَبِيْل). Jamaluddin Al-Qasimi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *najdain* (نَجْدَيْن) adalah dua jalan, kebaikan dan keburukan; *najd* (نَجْد) sebagai jalan yang tinggi adalah jalan yang terjal yang sulit ditempuh. Kedua jalan itu, jalan kebaikan dan jalan keburukan, sama-sama ditempuh. Tidak benar anggapan bahwa jalan keburukan lebih mudah ditempuh dibanding jalan kebaikan. Kedua jalan itu juga amat sulit dan nyata, tidak tersembunyi dari orang yang ingin menempuhnya. Oleh karena itu, Al-Qasimi menafsirkan ayat 10 QS. Al-Balad itu dengan, 'Kami tanamkan pada naluri manusia pembeda antara kebaikan dan kejahatan dan Kami tegakkan pada pikiran dan akalnya rambu-rambu yang menunjukinya pada kebaikan dan keburukan, kemudian Kami mengujinya'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani menafsirkan kata *najdain* (نَجْدَيْن) dengan jalan yang hak dan yang batil di dalam kepercayaan, jalan yang benar dan bohong di dalam ucapan, serta jalan baik dan buruk di dalam perbuatan. Abdullah Yusuf Ali di dalam *The Holy Qur'an* menginterpretasikan kata *najdain* (نَجْدَيْن) sebagai dua jalan yang tinggi di dalam kehidupan, yakni (1) jalan kebaikan yang sukar dan mendaki. Hal itu digambarkan di dalam lanjutan ayat dengan kata *'aqabah* (عَقَبَة) amal shalih yang berat, yakni membebaskan budak dari belenggu perbudakan, memberi makan anak-anak yatim, dan memberi makan orang yang miskin, dan (2) jalan kejahatan dan kekafiran terhadap Allah sebagai jalan mudah. Kedua jalan itu dapat ditempuh oleh manusia melalui indra yang diberikan Tuhan kepadanya dan kelengkapan yang ada pada tubuh, seperti mata, lidah, dan dua bibir, serta melalui kemampuan menilai jalan yang akan dipilih. Tuhan telah mengutus para nabi, rasul, guru, dan pembimbing bersama wahyu untuk menunjuk-

Najm

kan jalan kebenaran yang sukar. Namun, ada penafsiran lain seperti dikemukakan di dalam kitab *Zâdul masîr fi 'ilmit-tafsîr* dan *Rûhul Ma'ânî* bahwa *najdain* (نَجْدَيْن) berarti 'dua tetek atau payudara' yang airnya merupakan makanan bagi bayi. Penafsiran ini dikatakan berasal dari Ali bin Abi Thalib dan juga dikatakan oleh para sahabat, seperti Abdullah Ibnu Abbas, Ibnul Musayyab, Adh-Dhahhaq, dan Qatadah. Kedua payudara ibu, menurut Ibnul Musayyab, ibarat dua jalan bagi kehidupan dan rezeki anak. Menurut penganut penafsiran ini, penyebutan payudara ibu di sini sejalan benar dengan penyebutan nikmat-nikmat yang dianugerahkan Allah sebelumnya, yakni bibir, lidah, dan mata. Allah swt. mengilhami anak dengan hidayah naluri untuk menyusu pada payudara ibunya.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

NAJM (نَجْـــم)

Di dalam bahasa Indonesia kata *najm* (نَجْم) diartikan sebagai 'bintang'. Kata ini di dalam Al-Qur'an ada yang diungkapkan dalam bentuk tunggal (*najm*) dan ada yang dalam bentuk jamak *nujûm* (نُجُوْم). Di dalam bentuk *mufrad* terdapat sekitar 4 ayat, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 16, QS. An-Najm [53]: 1, QS. Ar-Rahmân [55]: 6, dan QS. Ath-Thâriq [86]: 3. Adapun di dalam bentuk jamak terdapat sekitar 9 ayat, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 97,QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. An-Nahl [16]: 12, QS. Al-Hajj [22]: 18, QS. Ash-Shâffât [37]: 88, QS. Ath-Thûr [52]: 49, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 75, QS. Al-Mursalât [77]: 8, dan QS. At-Takwîr [81]: 2. Kedua kata di atas ada yang di dalam keadaan *rafa', nashab*, dan *jarr*.

Kata *an-najm* (النَّجْم) adalah bentuk *ism* dari *najama–yanjumu* (نَجَمَ – يَنْجُمُ), yang berarti *thala'a* (طَلَعَ = terbit) atau *zhahara* (ظَهَرَ = tampak). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, asal arti *an-najm* adalah *al-kaukabuth-thâli'* (الكَوْكَب الطَّالِع = bintang yang timbul atau tampak). Kata *najm* kadang-kadang kedudukannya sebagai *ism*, kadang-kadang sebagai *mashdar*. Begitu juga kata *nujûm* (نُجُوْم) kadang-kadang sebagai *ism*, seperti kata *qulûb* (قُلُوْب) atau *juyûb* (جُيُوْب), dan kadang-kadang sebagai *mashdar*, seperti *thulû'* (طُلُوْع) dan *ghurûb* (غُرُوْب). Selain kata *najm* (نَجْم), di dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *thâriq* (طَارِق), yang menurut penjelasan Ayat 3 (QS. Ath-Thâriq [86]) artinya 'bintang' (yang memiliki cahaya yang menembus). Bahkan, kata ini dicantumkan sebagai nama salah satu surah, yaitu Ath-Thâriq [86]. Di samping berarti 'bintang', 'planet', atau 'benda angkasa yang tampak di malam hari', kata *najm*—sebagaimana disebutkan di dalam ayat lain—juga memunyai arti lain. Di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 6 kata *najm* berarti 'tumbuh-tumbuhan', dan pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 75, kata jamak dari *najm* (*nujûm*) – dengan memperhatikan konteks atau *munasabah* ayat-ayat sebelum dan sesudahnya – berarti 'bagian-bagian' atau 'ayat-ayat' Al-Qur'an.

Bintang-bintang pun bersujud mengakui kebesaran Allah swt.

Bintang adalah salah satu dari makhluk Allah swt. untuk menunjukkan kebesaran-Nya, yang kejadiannya tunduk kepada perintah-Nya. Bintang-bintang itu melakukan sujud bersama dengan makhluk-makhluk ciptaan lainnya, seperti matahari, bulan, gunung, segenap penghuni langit, dan segenap penghuni bumi (QS. Al-Hajj [22] 18). Bintang juga dijadikan alat sumpah oleh Allah swt., seperti pada kalimat *wan-najmi idzâ hawâ* (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ = demi bintang ketika terbenam), ketika Ia menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. itu benar, tidak keliru, dan apa yang diucapkannya semata-mata berdasar wahyu (QS. An-Najm [53] 1–3).

Nakhirah

Sebagaimana benda-benda alam lainnya ciptaan Allah swt., bintang merupakan kekayaan alam yang memberikan inspirasi kepada para ilmuwan untuk melakukan berbagai penelitian. Dengan bintang pula para ilmuwan memperoleh berbagai penemuan di dalam teknologi mutakhir, yang semakin menguatkan profesionalisme mereka sebagai ilmuwan. Gugusan bintang, dari sudut pandang ilmu astronomi, dapat berfungsi sebagai pemberi isyarat atau petunjuk jalan bagi manusia, baik di lautan maupun di daratan, terutama pada saat kegelapan malam hari (QS. An-Nahl [16] 16, QS. Al-An'âm [6]: 97). Bintang juga dapat berfungsi sebagai petunjuk atau isyarat yang menyatakan waktu-waktu penting yang berkaitan dengan persoalan ibadah dan peristiwa-peristiwa besar, seperti isyarat waktu untuk beribadat shalat malam (QS. Ath-Thûr [52]: 49) dan isyarat tentang tanda-tanda akan datangnya Hari Kiamat (QS. Al-Mursalât [77]: 8, dan QS. At-Takwîr [81]: 2). Dari QS. Ath-Thûr [52]: 49 diketahui bahwa tenggelamnya bintang di malam hari adalah batas akhir waktu shalat malam. Dari QS. Al-Mursalât [77] 8 dan QS. At-Takwîr [81]: 2 diketahui bahwa bintang-bintang itu pada suatu ketika akan dilenyapkan dengan cara dijatuhkan dari porosnya.

❖ *Utang Ranuwijaya* ❖

NAKHIRAH (نَخِرَة)

Kata *nakhirah* atau *nâkhirah* (نَاخِرَة) berarti 'rusak dan pecah-pecah'. Jika dikatakan *nakhiratisy-syajarah* (نَخِرَت الشَّجَرَةُ), artinya 'batang pohon itu berlubang' sehingga angin yang berembus dapat memasukinya dan mengeluarkan suara. Kata *nakhîr* (نَخِيْر) berarti 'suara yang keluar dari lubang hidung'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nakhirah* terdapat hanya pada satu tempat, yaitu QS. An-Nâzi'ât [79]: 11, yang berbunyi *"A'idzâ kunnâ 'izhâman nakhirah"* (أَءِذَا كُنَّا عِظَمًا نَّخِرَةً =Apakah apabila kami telah menjadi tulang belulang yang hancur lebur [pun akan dibangkitkan juga]?). Ayat tersebut dan ayat-ayat sebelumnya berbicara mengenai keadaan pada Hari Kiamat dan kebangkitan di alam akhirat.

Manusia adalah makhluk Tuhan yang sosoknya terstruktur dan terdiri dari beberapa unsur kehidupan, di antaranya adalah unsur-unsur materi. Jika manusia mati, bentuk dan struktur asalnya menjadi "hilang". Dari sini kemudian timbul berbagai dugaan; bahkan, keyakinan. Di antaranya menyatakan bahwa bentuk manusia yang kembali nanti bukanlah bentuk asal itu, kecuali jika struktur-struktur pertama itu dikembalikan. Pendapat ini menyatakan bahwa bentuk asal itu tidak dapat dikembalikan karena ketika mati tubuh itu hancur dan kemudian bercampur dengan berbagai unsur. Bahkan, ada pandangan yang menolak adanya kebangkitan di akhirat, seperti perkataan yang terungkap di dalam ayat tersebut.

Di dalam tafsirnya, Ar-Razi mengemukakan beberapa pendapat mengenai hal tersebut. Di antaranya, pendapat yang menyatakan bahwa yang ada di akhirat nanti adalah sesuatu yang independen, tidak berupa jisim dan juga tidak bersifat fisik, tetapi rohani saja. Inilah pendapat kebanyakan filosof dan sebagian orang Muslim.

Pendapat lain menyatakan bahwa yang bangkit kelak adalah badan yang sama sekali berbeda dari bentuk asal karena bentuk asal itu bersifat berubah dan dapat hancur. Maka setelah badan itu hancur, yang tinggal adalah daya hidup intelektual (*hayah mudrikah 'âqilah*), baik yang bernasib mujur maupun yang malang. Pendapat lain lagi menyatakan bahwa yang bangkit kelak adalah badan yang sama dengan bentuk asalnya di dunia. Hal itu dapat terjadi karena Allah menjadikannya tetap langgeng dan *survive*. Meskipun unsur-unsurnya telah terurai, Tuhan tetap mengetahui bagian-bagiannya, mampu menguasai kemungkinan-kemungkinan. Dengan demikian, Dia dapat saja mengumpulkannya kembali serta menghidupkannya kembali.

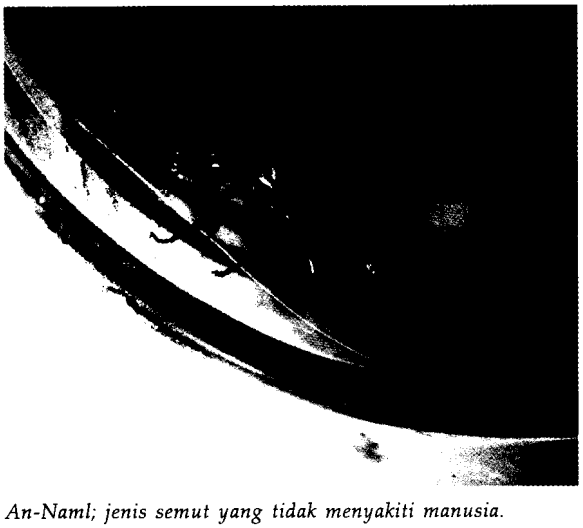
Itulah pandangan untuk mematahkan pandangan yang menolak adanya kebangkitan. Jadi, meskipun tulang sudah hancur berantakan, tidak ada masalah dengan penghidupan kembali

Naml

oleh Tuhan karena Dia yang menciptakan pertama kali. Dia yang mematikan maka pasti Dia mampu menghidupkannya kembali. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

NAML (نَمْل)

Kata *naml* (نَمْل) adalah nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, berasal dari kata *namila - yanmalu - namalan wa namilan* (نَمِلَ – يَنْمَلُ – نَمَلاً وَ نَمِلاً) berarti: 'banyak semutnya' seperti kata *namila al-makân* (نَمِلَ الْمَكَان = banyak semutnya), dan kata *namilat yadus-shabî* (نَمِلَتْ يَدُ الصَّبِيّ = tangan bayi itu lemah lembut). Kata *an-naml* adalah bentuk jamak dari *an-namlah* (النَّمْلَة) dan *an-namulah* (النَّمُلَة). Selain *an-naml, an-nimâl* (النِّمَال)juga merupakan bentuk jamak dari *an-namlah* tetapi bentuk jamak seperti ini tidak dijumpai di dalam Al-Qur'an. *An-naml* adalah serangga melata yang tipis lagi kurus yang bersarang di bawah tanah dan hidup berkelompok dari berbagai jenis. Karena hidup berkelompok, maka mereka saling tolong menolong. Penyakit puru juga disebut *an-namlah* karena puru muncul dan keluar dari tubuh yang bengkak, dengan demikian tempat munculnya dengan mudah membengkak dan akhirnya merangkak bergerak bagai semut atau *an-namlah* ke tempat yang lain. Karena banyak bergerak dan merangkak, kuda juga disebut *an-namlah*. Tempat untuk menyimpan makanan supaya terpelihara dari semut atau disebut *namliyyah* (نَمْلِيَّة) yang kata dasarnya seakar dengan kata *an-namlah.* Kata *al-anmulah* (الأَنْمُلَة) yang seakar dengan *an-naml,* berarti ujung jari-jari yang memunyai kuku. Jamaknya adalah *al-anâmil* (الأَنَامِل), seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119. Jelasnya, kata yang seakar dengan *nûn, mîn,* dan *lâm* itu menunjukkan kepada 'sesuatu yang kecil lagi tipis'.



An-Naml; jenis semut yang tidak menyakiti manusia.

Di dalam sebuah hadits Ibnu Abbas, bahwasanya Nabi saw. melarang membunuh lebah, semut, burung *ash-shurad,* dan burung hudhud,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ النَّحْلَةِ وَ النَّمْلَةِ وَ الصُّرَدِ وَ الْهُدْهُدِ

(anna-nabiyya shallal-lâhu 'alaihi wa sallama nahâ 'an qatlin-nahlati wan-amlati wash-shuradi wal-hud hud)

Menurut Ibrahim Al-Harbi bahwa nabi melarang membunuh mereka karena keempatnya tidak menyakiti manusia, begitu pula mudharatnya bagi manusia sangat kecil. Menurutnya, semut yang sering menggigit di dalam bahasa Arab disebut *adz-dzarr* (الذَّرّ) bukan *an-namlah,* sehingga *adz-dzarr* tersebut jika menyakiti manusia harus dibunuh. Dan *an-namlah* bentuknya kecil tipis berkaki empat panjang yang banyak hidup di gurun pasir dan tidak menyakiti manusia.

Kata *an-namlah* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an; tersebar di dua ayat dan dua surah. Empat kata *an-namlah* tersebut, tiga di antaranya bermakna 'semut' yang ketiganya berada di dalam satu ayat di dalam QS. An-Naml [27]: 18, *"Hingga apabila mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kalian tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedang mereka menyadari".* Ayat ini berkaitan dengan kisah Nabi Sulaiman yang memunyai kekuasaan dan kerajaan yang tidak ada tandingannya. Kekuasaan Sulaiman tidak hanya terbatas pada manusia tetapi sampai kepada jin, binatang, dan burung-burung, besar dan kecil. Ia juga mengerti semua bahasa mereka, sehingga ketika Sulaiman mendengar keluhan ratu semut, Sulaiman tersenyum.

Ahli tafsir menyebutkan bahwa lembah semut itu terdapat di Syam, di mana lembah tersebut dihuni oleh banyak semut sehingga disebut *wâdin-naml* (وَادِ النَّمْل). Adapun firman Allah yang berbunyi *qâlat namlah* (قَالَتْ نَمْلَة = seekor semut berkata), tampaknya semut tersebut berbicara dan memunyai akal pikiran yang menyampaikan berita kepada anggotanya tentang kedatangan Sulaiman beserta tentaranya di lembah mereka. Qatadah mengisahkan bahwa pada suatu ketika ia datang ke kufah dan bertemu beberapa orang termasuk di antaranya Abu Hanifah yang pada saat itu masih anak-anak. Qatadah meminta mereka menanyakan apa yang mereka inginkan. Maka Abu Hanifah menyuruh orang bertanya tentang *namlah Sulaimân*, apakah semut tersebut betina atau jantan? Ternyata Qatadah tidak dapat menjawabnya. Abu Hanifah kemudian menjawab sendiri bahwa semut tersebut adalah betina. Qatadah balik bertanya. Dari mana kamu tahu?. Ia menjawab, dari firman Allah *qâlat namlah*, sekiranya ia jantan, tentu Allah mengatakan *qâla naml* (قَالَ نَمْل). Yang demikian itu, karena *an-namlah* seperti *al-hamâmah* (الْحَمَامَة = burung merpati) dan *asy-syâh* (الشَّاة = kambing) di dalam penentuan jantan dan betina, maka keduanya dibedakan dari kata kerja (*fi'il*) sesuai dengan jenisnya. Kalau jantan tentu dengan kata ganti *huwa* (هُوَ) sedang kalau betina dengan kata ganti *hiya* (هِيَ). Dari firman Allah ini juga dapat disimpulkan bahwa pimpinan tertinggi di dunia semut adalah betinanya bukan jantannya.

Bentuk kedua adalah *al-anâmil* yang juga seakar dengan *an-naml* yang berarti ujung jari-jari, yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 119, "... *dan apabila mereka menyendiri mereka menggigit ujung jari lantaran marah bercampur benci terhadap kamu...*". Kata *al-anâmil* jauh sekali pengertiannya dengan *an-naml* tetapi ada unsur persamaannya sesuai pendapat Ibnu Zakaria yaitu keduanya menujukkan kepada *ash-shighar wal-khiffah* (الصِّغَر وَالْخِفَّة =kecil dan halus serta tipis). Ayat ini digunakan di dalam kaitan larangan mengambil orang Yahudi sebagai teman kepercayaan, karena orang-orang Yahudi tersebut senantiasa menimbulkan kemudharatan. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

NANSAKH (نَنْسَخْ)

Nansakh (نَنْسَخْ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* dari kata *nasakha – yansakhu – naskhan* (نَسَخَ – يَنْسَخُ – نَسْخًا), berakar dari huruf *nûn, sîn,* dan *khâ'*. Makna dasarnya ialah 'mengangkat sesuatu dari tempatnya dan menggantinya dengan yang lain', atau 'memindahkan sesuatu ke tempat yang lain', ada juga yang mengatakan 'tulis', demikian Ibnu Faris. Menurut Al-Ashfahani, kata itu berarti 'menghapus sesuatu dengan sesuatu yang datang kemudian'. Selanjutnya, pengertian kata *naskh* berkembang menjadi beberapa macam, antara lain 'pembatalan' karena sesuatu yang diganti berarti dibatalkan, 'penghapusan' karena sesuatu yang diganti berarti terhapus, 'pemindahan dari satu wadah ke wadah yang lain', 'pengubahan', 'tulisan'. Sesuatu yang membatalkan, menghapus, memindahkan, dan sebagainya, dinamai *nâsikh* (نَاسِخ), sedangkan yang dibatalkan, dihapus, dipindahkan dinamai *mansûkh* (مَنْسُوْخ).

Di dalam Al-Qur'an, kata *nansakh* (نَنْسَخْ) dan kata-kata yang seakar dengannya terulang empat kali, yaitu *nansakh* (QS. Al-Baqarah [2]: 106), *nuskhah* (QS. Al-A'râf [7]: 154), *yansakh* (QS. Al-Hajj [22]: 52), dan *nastansikh* (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 29). Kata *an-naskh* (النَّسْخ) di dalam Al-Qur'an memunyai arti yang berbeda-beda berdasarkan konteks masing-masing.

1) Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 154 berkaitan dengan Nabi Musa. Tatkala kembali dari berkhalwat, Musa mendapatkan kaumnya menyembah patung sehingga membuatnya marah kepada saudaranya (Harun). Ia menghamburkan lembaran Taurat yang telah diterimanya karena tidak dapat menghalangi mereka dari perbuatan itu. Namun, setelah reda amarahnya, Musa as. memungut kembali lembaran kitab Taurat yang di dalamnya terdapat "tulisan" yang mengandung petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Allah. Kata *nuskhah* (نُسْخَة)

Nansakh

diartikan 'tulisan' atau 'catatan'.

2) QS. Al-Jâtsiyah [45]: 29 berbicara tentang hari kebangkitan. Pada saat itu tindakan manusia akan dihisab sesuai dengan catatan amal perbuatan mereka yang telah dibuat para malaikat. Kata yang digunakan *nastansikh* (نَسْتَنْسِخُ) berarti 'Kami meminta (malaikat) mencatat'.
3) QS. Al-Hajj [22]: 52 berbicara tentang dakwah para Nabi yang tidak ada yang luput dari godaan setan tetapi Allah selalu menghilangkan godaan setan itu dari mereka. Kata yang digunakan *yansakh* berarti *izâlah* (إِزَالَة) 'menghilangkan'.
4) QS. Al-Baqarah [2]: 106 berkaitan dengan adanya ayat yang di*nasakh* oleh Allah swt. kemudian diturunkan ayat lain yang lebih baik. Ulama berbeda pendapat dalam mengartikan kata *nansakh* di dalam ayat tersebut. Ibnu Abbas mengartikan *nubaddil* (نُبَدِّل) 'Kami mengganti'; Mujahid mengartikannya dengan *namḥû* (نَمْحُو) 'Kami menghapus'; Atha' mengartikannya dengan *natruk* (نَتْرُكْ) 'Kami meninggalkan'; As-Suddi mengartikannya dengan *qabadh* (قَبَض) 'mencabut'; Ibnu Abi Hatim mengartikannya dengan *raf'* (رَفْع) 'mengangkat'; dan Ibnu Jarir mengartikannya dengan *naql* (نَقْل) 'menukil, menyalin' dan *taḥwîl* (تَحْوِيْل) 'pemindahan'.

Nansakh di dalam ayat 106 QS. Al-Baqarah [2] di atas, selanjutnya menjadi kajian serius di kalangan ahli *ushûl Fiqh*. Adapun yang dimaksud *nansakh* oleh mereka yang menerima adanya ayat yang di*nasakh* berbeda-beda, misalnya, (1) Ibnu Katsir mengartikannya dengan mengangkat suatu hukum yang telah ada dengan dalil syara' yang datang kemudian; (2) Ar-Razi mengartikannya dengan firman Allah/sabda Rasul yang menunjukkan pembatalan suatu hukum yang sudah tetap melalui firman terdahulu/pertama, dan sekiranya tidak ada firman yang menunjukkan pembatalan itu maka yang pertama itu tetap berlaku karena firman yang kedua datangnya kemudian; 3) Abu Bakr Al-Baqilani mengartikan dengan menghapus suatu hukum syara' dengan jalan hukum syara' yang datang kemudian; dan 4) Al-Baidhawi mengartikan dengan penjelasan berakhirnya masa berlaku suatu hukum syara' oleh hukum syara' yang datang kemudian.

Menurut Asy-Syatibi, ulama *mutaqaddimîn* (abad I hingga abad III) memperluas arti *naskh* (نَسْخ) sehingga mencakup (a) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian; (b) pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian; (c) penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar; dan (d) penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.

Sementara itu, ada ulama yang beranggapan bahwa suatu ketetapan hukum yang diambil berdasarkan suatu kondisi tertentu menjadi *mansûkh* (batal) apabila ada ketentuan lain yang berbeda akibat adanya kondisi lain, seperti perintah untuk bersabar atau menahan diri pada periode Mekkah di saat kaum Muslim lemah, dianggap telah dibatalkan oleh perintah atau izin berperang pada periode Madinah. Ada pula yang berpendapat bahwa ketetapan hukum Islam yang membatalkan hukum yang berlaku pada masa pra-Islam merupakan bagian dari pengertian *naskh*.

Pengertian yang demikian itu dipertegas para ulama yang datang kemudian (*muta'akhkhirîn*). Menurut mereka, *naskh* terbatas pada ketentuan hukum yang datang kemudian guna membatalkan atau mencabut, atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah yang ditetapkan terakhir.

M. Quraish Shihab cenderung mengartikan *naskh* (نَسْخ) di dalam Al-Qur'an sebagai 'pemindahan atau pergantian dari satu wadah ke wadah yang lain'. Maksudnya, semua ayat Al-Qur'an tetap berlaku, tidak ada kontradiksi. Yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat atau orang tertentu karena kondisi yang berbeda. Dengan demikian, ayat hukum yang tidak

Nâqah

berlaku lagi baginya tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang memiliki kondisi semula.

Sebagian ulama membagi *naskh* di dalam Al-Qur'an menjadi tiga bagian, yaitu 1) ayat yang di-*naskh* bacaan dan hukumnya, misalnya tentang kriteria saudara susuan (yang haram dikawini). Di dalam hal ini, riwayat Asy-Syaikhani dari Aisyah yang menyatakan bahwa semua saudara susuan haram dinikahi; 2) ayat yang di-*naskh* hukumnya dan bukan cara membacanya. Sebagian ulama berpendapat bahwa ini merupakan bagian dari jenis *takhshîsh*, bukan bagian *naskh*, seperti firman Allah swt. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 180 tentang kewajiban berwasiat kepada ahli waris dengan hadits yang mengatakan tidak boleh berwasiat kepada mereka. Hikmah di-*naskh* hukum dan tidak pada tilawahnya adalah bahwa pembaca Al-Qur'an diberi pahala oleh Allah swt. (ibadah). Pada umumnya *naskh* itu untuk meringankan; maka, tilawah menyebabkan suatu kenikmatan dan menghilangkan kesulitan; dan 3) ayat yang di-*naskh* tilawahnya dan bukan hukumnya, seperti ayat tentang rajam. Hikmahnya adalah untuk menampakkan ketaatan umat.

Adanya *naskh* tidak dapat dipisahkan dari sifat *nuzul*-nya Al-Qur'an itu sendiri dan tujuan yang ingin dicapainya. Di dalam hal ini, Al-Qaththan mengemukakan bahwa sedikitnya ada empat hikmah dengan adanya *naskh* di dalam Al-Qur'an, yaitu (1) memelihara kepentingan hamba; (2) mengembangkan *tasyrî'* sampai ke tingkat yang lebih sempurna sesuai dengan perkembangan dakwah dan kondisi umat manusia; (3) sebagai ujian dan cobaan bagi mukallaf untuk mengamalkan atau meninggalkannya; dan (4) menghendaki kebaikan dan kemudahan bagi umat. Jika *naskh* itu beralih kepada yang lebih berat maka di dalamnya terdapat tambahan pahala. Sebaliknya, jika *naskh* beralih kepada yang lebih ringan maka ia mengandung kemudahan dan keringanan. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

NÂQAH (نَاقَة)

Kata *nâqah* (نَاقَة) terambil dari akar kata yang terdiri atas *nûn – waw – qâf*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'tinggi' dan 'terangkat'. Tempat yang paling tinggi di gunung disebut *nîq* (نِيْق = puncak gunung). Demikian juga unta disebut *nâqah* (نَاقَة) karena badannya tinggi dan salah satu gugusan bintang di langit disebut *nâqah* (نَاقَة) karena bentuknya menyerupai bentuk unta. Kata *nâqah* (نَاقَة) memiliki beberapa bentuk jamak, seperti *nâq, niyâq, anwâq, anwaq, anyaq* (نَاق وَنِيَاق وَأَنْوَاق وَأَنْوَق وَأَنْيَق) sedangkan jamak dari bentuk jamak tersebut (جَمْعُ الْجَمْع) adalah *ayânîq* dan *anyâqât* (أَيَانِيْق وَأَنْيَاقَات).

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini hanya satu, yaitu bentuk *mufrad nâqah* (نَاقَة), kata tersebut berulang sebanyak 7 kali, yaitu antara lain di dalam QS. Al-A'râf [7]: 73 & 77, QS. Hûd [11]: 64, QS. Al-Isrâ' [17]: 59. Semua penggunaan kata tersebut menunjuk pada makna unta betina yang menjadi mukjizat Nabi Shaleh as. yang diutus kepada kaum Tsamud. Unta itu dinisbahkan kepada Allah, *nâqatullâh* (نَاقَةُ اللهِ = unta Allah), menurut Al-Qurthubi penisbahan itu sama dengan penisbahan makhluk-makhluk lainnya kepada Allah dan di dalam penisbahan tersebut terkandung makna kemuliaan dan pengkhususan, ada yang menambahkan bahwa penisbahan itu karena unta itu lahir bukan dari unta lain yang mengandungnya sebagaimana lazimnya, tetapi keluar dari bongkahan batu yang keras.

Kaum Tsamud adalah keturunan Tsamud bin Iram bin Sam bin Nuh, menurut para mufasir, mereka dahulu bermukim di suatu tempat antara Hijaz dan Syam hingga ke lembah Qura. Mereka hidup lapang sehingga melupakan perintah-perintah Tuhan dan melakukan pengabdian kepada selain Allah, maka Allah mengutus Nabi Shaleh bin 'Ubaid bin Asif bin Kasyih bin 'Ubaid bin Hazir bin Tsamud dan mengajak mereka agar menyembah Allah, tetapi sampai Tsamud berusia tua, mereka tetap tidak beriman kecuali hanya beberapa orang. Bahkan, mereka menantang Nabi Shaleh agar memohon kepada Tuhan, kalau memang dia benar, supaya dikeluarkan seekor

unta yang bunting dan banyak susunya dari sebuah batu yang mereka tentukan. Di dalam riwayat yang lain dari sebuah bukit maka Nabi Shaleh pun memohon kepada Tuhan agar permintaan mereka dikabulkan dengan harapan, mereka dapat beriman. Permohonan Nabi Shaleh tersebut betul-betul dikabulkan oleh Allah swt. dan keluarlah dari dalam batu itu seekor unta gemuk yang bunting. Selanjutnya Nabi Shaleh mengingatkan agar mereka tidak mengganggu unta tersebut dan membiarkannya berkeliaran ke mana-mana. Menurut riwayat, peristiwa itu membuat salah seorang pemuka Tsamud yang bernama Junda bin 'Amr beriman, Sedangkan pemuka-pemuka Tsamud yang lain yang pada awalnya juga ingin menyatakan keimanannya, tetap tidak beriman karena mengikuti larangan pemuka Tsamud yang lain, yaitu Zu'ab bin Amr bin Labid dan Rubab bin Sa'r serta Hubab pemilik berhala mereka.

Unta itu setelah melahirkan, tinggallah bersama anaknya di tengah-tengah mereka dan secara bergantian meminum air dari sumur (sumber air) yang menghidupi mereka. Jika suatu hari unta itu meminumnya maka pada hari berikutnya mereka lagi yang punya giliran meminumnya dan pada hari ketika unta itu meminum sumber air tersebut, penduduk dapat meminum air susu unta itu berapa pun mereka butuhkan. Setelah berselang lama dan orang-orang kafir semakin bertambah kebenciannya kepada Nabi Shaleh maka mereka pun menyembelih unta itu. Setelah unta itu disembelih maka Nabi Shaleh mengatakan kepada mereka agar bersenang-senang selama 3 hari sebelum datangnya azab yang pasti akan membinasakan mereka. Di dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa unta itu disembelih pada hari Rabu dan pada hari Kamis atau hari pertama dari tempo waktu yang disebutkan oleh Nabi Shaleh, saat itu muka atau kulit mereka berubah jadi kekuning-kuningan kemudian pada hari Jumat atau hari kedua, kulit mereka berubah menjadi merah dan pada hari ketiga kulit mereka berubah jadi hitam, sesuai yang telah diterangkan oleh Nabi Shaleh kepada mereka sebelum datangnya puncak azab. Selanjutnya menjelang pagi pada hari keempat datanglah puncak azab tersebut berupa *shaîhah* (صَيْحَة = suara keras) yang membinasakan mereka semua.

Penyebutan kisah tersebut di samping sebagai *i'tibar* (pelajaran) yang sifatnya umum, ada juga yang sifatnya khusus seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 59. Ayat itu diturunkan berkenaan permintaan orang-orang musyrik kepada Nabi. Mereka berkata "Bukankah kamu (Muhammad) telah mengatakan bahwa mukjizat nabi-nabi yang lalu, ada yang dapat menundukkan angin, ada yang dapat menghidupkan orang mati dan sebagainya, kalau demikian, sekiranya kamu benar dan menginginkan kami beriman maka mintalah kepada Tuhanmu agar bukit Safa ini menjadi emas". Kemudian Allah memberi alternatif kepada Nabi Muhammad saw. untuk memilih apakah akan ditunjukkan kepada mereka tanda kekuasaan-Nya sebagaimana yang mereka minta ataukah tidak, tetapi kalau permintaan mereka dikabulkan dan tetap juga tidak percaya maka azab Allah yang belum pernah ada azab sedahsyat itu sebelumnya pasti akan datang untuk membinasakan mereka semua, lalu Nabi memilih alternatif kedua sehingga dikatakan di dalam ayat itu "Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirim (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami) melainkan itu karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang dahulu dan telah Kami berikan kepada Tsamud unta betina itu (sebagai mukjizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu. Dan Kami tidak memberi tanda-tanda itu melainkan untuk menakuti" (QS. Al-Isrâ' [17]: 59). Ini juga sejalan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Jabir, ketika Rasul melewati daerah yang pernah ditempati kaum Tsamud itu beliau bersabda janganlah kalian meminta tanda kekuasaan Allah (mukjizat) sebagaimana mereka meminta agar dikeluarkan unta dari batu lalu mereka tetap tidak percaya setelah permintaan mereka dikabulkan sehingga mereka dibinasakan. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

Naqîr

NAQÎR (نَقِيْر)

Kata *naqîr* (نَقِيْر) yang terdapat di dalam Al-Qur'an terambil dari akar kata *naqara* (نَقَرَ) yang pada mulanya berarti 'melubangi'. Kesan yang diambil dari pengertian ini ialah adanya usaha menekan sambil mengorek sesuatu dengan alat sehingga bekasnya tertinggal pada sesuatu tadi. Dari akar kata tersebut dikembangkan arti-arti seperti 'memahat' karena pelakunya membentuk sesuatu dengan cara menekan sehingga menimbulkan lubang-lubang pada benda yang dipahat. Paruh burung dinamai *minqar* (مِنْقَر) karena dengan paruhnya burung mematuk dan menekan-nekan sehingga dapat melubangi sesuatu. Sangkakala dinamai *an-nâqûr* (النَّاقُوْر) karena dengan tekanan udara yang diembuskan dari mulut melalui lubangnya ia mengeluarkan suara yang keras. Suara dinamai *an-naqr* (النَّقْر) karena suara muncul akibat tekanan udara yang diembuskan. Tanah berlubang dengan air tergenang di dalamnya disebut *an-naqrah* (النَّقْرَة) karena lubang tanah terjadi akibat tertekan oleh benda lain.

Kata *naqîr* (نَقِيْر) diartikan dengan 'lubang kecil yang terdapat di bagian belakang biji yang kecil'. Arti terakhir ini digunakan sebagai perumpamaan terhadap sesuatu yang sangat kecil. Meneliti atau mengkaji suatu masalah diibaratkan dengan *naqartu 'anil-amr* (نَقَرْتُ عَنِ الأَمْـــر = Aku meneliti suatu masalah). Meneliti suatu masalah berarti pemikiran ditekankan kepada masalah yang diteliti.

Memerhatikan arti-arti yang berkembang itu, dapat disimpulkan bahwa arti-arti itu muncul kemudian, sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Walaupun demikian, arti yang banyak itu dapat dikembalikan kepada arti asalnya, yakni 'melubangi'.

Kata *nuqira* (نُقِرَ) disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Muddatstsir [74]: 8. Kata *an-nâqûr* (النَّاقُوْر) juga disebut, 0yakni pada ayat yang sama. Keduanya tersebut di dalam ayat: *Fa'idzâ nuqira fî an-nâqûr* (فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ = Apabila sangkakala ditiup). Dari akar kata yang sama ditemukan dua ayat yang menggunakan bentuk *naqîr* (نَقِيْر), yakni pada QS. An-Nisâ' [4]: 53, *Am lahum nashîbun minal-mulki fa'idzan lâ yu'tûnan-nâsa naqîrâ* (أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا = Ataukah ada bagi mereka bagian dari kerajaan? Kendatipun ada, mereka tidak akan memberikan sedikit pun [kebajikan] kepada manusia) dan pada Ayat 124,

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

(Wa man ya'mal minash-shâlihâti min dzakarin au untsâ wa huwa mu'minun fa'ulâ'ika yadkhulûnal-jannata wa lâ yuzhlamûna naqîrâ)
Barang siapa mengerjakan amal-amal shalih, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan ia seorang yang beriman maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun.

Pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 8, kata itu disebut dalam konteks peristiwa Hari Kiamat. Kata *nuqira* diartikan sebagai 'ditiup' dan kata *an-nâqûr* digunakan untuk arti 'sangkakala' atau 'terompet'. Pada beberapa ayat yang lain, untuk arti 'meniup', di dalam konteks yang sama, digunakan kata *nufikha* (نُفِخَ). Misalnya, QS. Al-Kahfi [18]: 99, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, dan QS. Thâhâ [20]: 102. Kedua kata itu, secara terminologis, memunyai arti yang sama, tetapi di dalam penggunaannya terdapat perbedaan. Menurut Sayyid Quthub di dalam tafsirnya *Fî Zhilâlil-Qur'ân*, kata *nuqira* memberi kesan kerasnya suara yang ditiupkan, seakan-akan memecahkan anak telinga yang mendengarnya. Itu berbeda dengan kata *nufikha* yang berarti 'meniup', yang memberi kesan tidak sekeras kata *nuqira*.

Pada QS. An-Nisâ' [4]: 53, kata itu disebut dalam konteks kecaman terhadap pengikut *Thâgût*. Mereka tidak pantas diangkat sebagai pemimpin karena mereka tidak akan memberikan kebaikan bagi manusia. Kata *an-naqîr* pada ayat ini diartikan sebagai 'sebuah lubang yang sangat kecil di sebuah biji kurma', sebagai perumpamaan kecilnya kemungkinan pengikut *Thâgût* memberi kebaikan kepada manusia. Juga pada surah yang sama ayat 124 disebut di dalam konteks pembalasan amal perbuatan manusia.

Orang yang shalih dimasukkan ke dalam surga, mereka tidak disiksa sedikit pun. Kemungkinan mereka disiksa sangat kecil, seperti kecilnya lubang yang terdapat pada buah kurma tersebut.

Demikian kata *naqîr* dan yang seakar dengan itu digunakan oleh Al-Qur'an untuk arti 'tiupan' dan 'lubang kecil', tergantung dalam konteks apa itu digunakan. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

NÂR (نَار)

Nâr (نَار) adalah kata Arab yang terambil dari akar kata *nawwara* atau *anâra* (نَوَّرَ atau أَنَارَ = bersinar). Kata *an-nâr* merupakan bentuk *mufrad*, jamaknya *nîrân* (نِيْرَان) yang berarti *idhâ'ah* (إِضَاءَة = sinar atau cahaya). Dan kata *an-nâr* juga merupakan bentuk *muannats* (kata benda menunjukkan perempuan), karena *tashghir*nya (kata yang menunjukkan kecil) *muannats* yaitu *nuwairah* (نُوَيْرَة = api kecil atau cahaya kecil). Ar-Raghib Al-Ashfahani dalam kitabnya *Mu'jam Mufradât Alfâzhil-Qur'ân* mengatakan bahwa kata *an-nâr* dipakai untuk menunjukkan 'rasa panas', baik panasnya perasaan, panas api atau panas (berkecamuknya) perang. Ia juga mengatakan bahwa pada dasarnya kata *an-nâr* dan *an-nûr* (النُّوْر) itu adalah satu, hanya saja dibedakan masa pemakaiannya. Kata *an-nâr* dipergunakan untuk kenikmatan di dunia sedangkan kata *an-nûr* dipakai untuk kenikmatan akhirat. Dinamakan *an-nâr* atau *an-nûr*, karena gerak dan penyebaran cahayanya sangat cepat.

Dilihat dari penggunaan kata, *an-nâr* selain berarti 'cahaya' atau 'api' juga memunyai makna lain yaitu: *ar-ra'yu* (الرَّأْيُ = pendapat). Abu Al-Abbas bertanya kepada Ibnu Arabi tentang ucapannya, *lâ tastadhîû binârîl-musyrikîna* (لاَ تَسْتَضِيْؤُا بِنَارِ الْمُشْرِكِيْنَ = Jangan mengambil pendapat orang-orang musyrik). Ibnu Al-Arabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *an-nâr* di atas adalah *ar-ra'yu*. Selain itu kata *an-nâr* mengadung makna *as-simatu* (السِمَةُ = tanda, cap). Orang Arab mengatakan *mâ nâru hadzihin-nâqah* (مَا نَارُ هَذِهِ النَّاقَةِ = apa tanda unta ini). Yang mereka maksud dengan *an-nâr* pada kalimat di atas adalah 'tanda'. Di samping tiga makna di atas *an-nâr* juga punya makna *'jahannam'* (جَهَنَّمُ = neraka). Untuk makna sinar atau cahaya kata *an-nâr* jarang dipakai. Bahkan Fakhrur Razi masih membedakan antara *an-nâr* dengan *nîrân* (نِيْرَان), karena menurutnya *an-nâr* tidak akan membakar kecuali manusia dan batu, sedangkan menurut Muhammad Abduh, *an-nâr* adalah tempat azab akhirat yang sudah diyakini adanya, tetapi tidak dibahas hakikat dari *an-nâr* itu sendiri dan tidak pula diserupakan dengan api yang ada di dunia. Makna yang dikemukakan oleh kedua orang mufasir di atas kelihatannya makna yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

Kata *an-nâr* di dalam Al-Qur'an hanya mengandung dua pengertian:

1. Api, dapat dipahami di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 174 yang berbunyi ...*ulâ'ika mâ ya'kulûna fi buthûnikum illân-nâr* (أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُوْنَ فِي بُطُوْنِهِمْ إِلاَّ النَّارَ = ...mereka itu tidak memakan/menelan ke dalam perutnya melainkan api). Melihat kepada sebab turun ayat, maka api yang dimaksud pada ayat di atas adalah api yang berkaitan dengan akhirat, sedangkan api yang digunakan manusia di dunia dapat dibakar oleh kaumnya, ayat tersebut berbunyi: *Qulnâ yâ nâru kûnî bardan wa salâman 'alâ Ibrâhîm* (قُلْنَا يَنَارُ كُوْنِي بَرْدًا وَسَلَمًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ = Kami berfirman: "Hai api dinginlah dan jadi keselamatanlah bagi Ibrahim"). Ayat di atas menunjukkan bahwa api yang dimaksud adalah api biasa yang dipergunakan oleh manusia untuk membakar sesuatu.
2. Neraka, dipahami antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 39 yang berbunyi:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

(wal-lazhîna kafarû wa kadzdzabû bî 'âyâtinâ ûlâ'ika ashhâbun-nârî hum fihâ khâlidûn)

"Dan orang-orang kafir dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, mereka itu penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya."

❖ *Munawwaratul Ardi* ❖

NASAB (نَسَب)

Kata *nasab* merupakan bentuk *mashdar* dari *nasaba - yansubu - nasaban wa nisbatan* (نَسَبَ – يَنْسُبُ –

نَسَبًا وَ نِسْبَةً). Kata *nasab* di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali. Ketiganya di dalam bentuk *ism* (kata benda), yaitu bentuk tunggal, *nasaban* (di dalam QS. Al-Furqân [25]: 54 dan QS. Ash-Shaffât [37]: 158) dan bentuk jamak, *ansâb* (di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 101).

Nasab di dalam arti aslinya adalah *isytirâk min jihah ahadil-abawain* (اشْتِرَاكٌ مِنْ جِهَةِ أَحَدِ الأَبَوَيْنِ = persekutuan/hubungan/keterkaitan antara anak dengan salah satu dari kedua orang tuanya), demikian Ar-Raghib Al-Ashfahani menyebutkan di dalam *Mu'jam*-nya. Ath-Thabathabai –secara umum – menulis di dalam tafsirnya bahwa *nasab* adalah hubungan atau ikatan yang menghubungkan atau mengikat seseorang dengan yang lain berdasarkan kelahiran/hubungan darah, *wilâdah* (وِلادَة) dan sekandung, *jâmi'ur-rahm* (جَامِعِ الرَّحِم). Sementara itu, dari garis keturunan yang lebih mengarah pada identitas diri,

النَّسَبُ هُوَ التَّحَـرُّم مِنْ جِهَةِ الرَّجُلِ وَ الصِّهْرُ هُوَ التَّحَـرُّم مِنْ جِهَةِ الْمَـرْأَة

(An-nasabu huwat-taharrum min jihatir-rajul wash-shahru huwat-taharrum min jihatil-mar'ah).

Nasab adalah hubungan keturunan dari pihak ayah dan *shahr* adalah hubungan keturunan dari pihak ibu. Pengarang kitab *Maqâyisul-Lughah* menyebutkan arti *nasab* ialah *ittishâlu syai'in bi syai'*, (اِتِّصَالُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ = hubungan sesuatu dengan sesuatu yang lain).

Lebih tegas lagi Ash-Shabuni dan Al-Abyari mengatakan bahwa garis keturunan seorang anak menurut hukum Islam dihubungkan (dinasabkan) dengan ayahnya seperti yang ditunjuk oleh QS. Al-Ahzâb [33]: 5, *Ud'ûhum li âbâ'ihim hua aqsathu 'inda Allâh* (اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ = Panggillah mereka [anak-anak angkatmu] dengan memakai nama ayah mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah).

Adapun di dalam kaitannya dengan pewarisan, Islam mengakui adanya *nasab* di antara ibu dan anaknya, di antara laki-laki dan perempuan, sebagai terbukti di dalam sistem kewarisan yang dianut oleh Islam yang memberikan bagian tertentu kepada kaum perempuan. *Nasab* (ikatan keturunan) akan menurunkan beberapa hal, seperti perangai dan sikap, yang tumbuh di dalam aliran darah akibat genetika sehingga membawa banyak kesamaan di antara anak dan bapak.

Al-Qurthubi, di dalam tafsirnya, mengatakan bahwa *nasab* adalah kata yang digunakan untuk mengungkapkan percampuran di antara sperma laki-laki dan ovum perempuan berdasarkan prosedur syara'. Dengan demikian, menurut suatu pendapat, anak yang merupakan hasil dari percampuran antara sperma laki-laki dan ovum perempuan yang tidak melalui prosedur syara' maka — di antara yang melahirkan dan yang dilahirkan — tidak memiliki keterkaitan nasab.

Konsekuensi dari pengertian ini ialah adanya perbedaan pendapat di antara pakar tentang hubungan keturunan atau *nasab* di antara bapak dan anak zinanya. Hanafiyyah, misalnya, sebagai dikutip oleh Al-Qurthubi, mengakui adanya *nasab* (hubungan keturunan) di antara mereka, sedangkan Syafi'iyyah menganggap tidak ada hubungan nasab antara bapak dan anak zinanya. Konsekuensi hukumnya ialah bahwa kelompok pertama harus mengakui adanya hubungan kewarisan di antara mereka, sedangkan kelompok kedua tidak karena telah disepakati bahwa kewarisan hanya melalui nasab atau *walâ'* (وَلاء = perwalian) dan *mushâharah* (مُصَاهَرَة = hubungan semenda).

Nasab di dalam QS. Al-Furqân [25]: 54 digunakan dalam konteks pembicaraan mengenai beberapa hal yang dapat membawa manusia kepada martabat kemuliaan. Di antara hal-hal tersebut ialah hubungan di antara manusia itu sendiri. Salah satu bentuk hubungan dimaksud adalah hubungan keturunan/hubungan darah *(nasab)*; yaitu suatu hubungan yang harus dijaga dan dihormati oleh setiap orang. Hal ini disebabkan hubungan tersebut akan membawa kemuliaan bagi yang bersangkutan.

Di dalam konteks hubungan keturunan kata *nasab* terbagi menjadi dua, *nasab bith-thûl*

(نَسَب بِالطُّوْل = hubungan vertikal, hubungan di antara anak dan bapak hingga ke atas dan sebaliknya) dan hubungan horizontal, yakni hubungan antara seseorang dan anak saudaranya atau dengan anak pamannya. *Nasab* dalam pengertian kedua ini lebih tepat diartikan *qarâbah* (قَرَابَة = kerabat atau keluarga), bukan keturunan seperti di dalam ungkapan *fulân nasîb fulân ai qarîbuhû* (فُلانٌ نَسِيْب فُلان أي قَرِيْبه, si A adalah keluarga atau kerabat dari si B).

Di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 158 *nasab* digunakan dalam konteks pembicaraan mengenai penyucian terhadap Allah swt. dari segala keterkaitan-Nya dengan makhluk ciptaan-Nya. Ayat tersebut berbunyi *Wa ja'alû bainahû wa bainal-jinnati nasabâ* (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا = Dan mereka adakan hubungan [*nasab*] antara Allah dan jin). Ayat itu membantah adanya hubungan keturunan di antara Allah swt. dan jin atau malaikat. Pernah ada anggapan – setidaktidaknya ketika ayat ini diturunkan – bahwa Allah swt. melakukan perkawinan dengan jin dan menghasilkan keturunan, yaitu malaikat. Pendapat lain mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *nasab* di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 158 adalah perbuatan menghubungkan atau mempersekutukan Allah swt. dengan makhluk di dalam beribadah.

Di dalam konteks pembicaraan tentang kedahsyatan peristiwa Hari Kiamat, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, *Fa'idzâ nufikha fish-shûri falâ ansâba bainahum yauma'idzin wa lâ yatasâ'alûn* (فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ =Apabila sangkakala ditiup maka tidak ada lagi pertalian nasab di antara mereka pada hari itu dan mereka pun tidak saling bertanya). Kata *fa lâ ansâb* (فَلا أَنْسَاب) digunakan untuk menunjukkan ketiadaan manfaat hubungan keturunan di antara anak dan bapak atau pun sebaliknya sebagaimana yang berlaku di dunia.

Ath-Thabathabai mengatakan bahwa *nasab* (hubungan garis keturunan) merupakan kebutuhan di dunia untuk kepentingan hubungan sosial dan kehormatan di dunia. Oleh karena itu, tidak dibutuhkan dan tidak ada pengaruhnya lagi di akhirat.

Di dalam ketiga ayat dan konteks pembicaraannya, kata *nasab* tetap pada posisi makna asalnya, yaitu 'hubungan keturunan'.

❖ *Cholidi, Muhammadiyah Amin* ❖

NASF (نَسْف)

Kata *nasf* ini merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *nasafa–yansifu* (نَسَفَ – يَنْسِفُ), yang berarti 'mencabut', 'menghilangkan', atau 'menerbangkan'. Jika di dalam sebuah kalimat dikatakan *nasafatir-rîḥusy-syai'* (نَسَفَت الرِّيْحُ الشَّيْءَ), artinya 'angin mengempaskan sesuatu hingga sesuatu itu hilang'.

Di dalam Al-Qur'an, terdapat *fi'l mâdhî* (kata kerja perfektum), *mudhâri'* (kata kerja imperfektum), dan kata benda yang terbentuk dari kata tersebut. Di dalam QS. Thâhâ [20]: 97 disebutkan, *"tsumma la nansifannahû fil-yammi nasfâ"* (ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا = Lalu Kami sungguh-sungguh akan menghamburkannya ke dalam lautan [seperti abu yang berserakan]); dan pada surah yang sama ayat 105 dinyatakan, *"Wa yas'alunaka 'anil-jibâli fa qul yansifuhâ Rabbî nasfâ"* (وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا = Mereka bertanya kepadamu mengenai [keadaan] gunung-gunung [di Hari Kiamat]; maka, katakanlah: "Tuhanmu akan menghancurkannya sehancur-hancurnya"). Di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 10 dinyatakan, *"wa idzâl-jibâlu nusifat"* (وَإِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ = Dan apabila gunung-gunung telah dihancurkan menjadi debu).

Pada QS. Thâha [20]: 97 itu dikisahkan bahwa Nabi Musa mengusir Samiri —seorang pembesar Bani Israil dari suku Samirah, yang membelot dan mengingkari Nabi Musa— sebagai hukuman atas tindakannya. Hukuman dunia yang dijatuhkan Musa itu adalah menjauhkan Samiri dari Bani Israil serta untuk tidak mendekati dan berhubungan dengan mereka; Musa pun melarang mereka untuk berkomunikasi dengan Samiri. Selain itu, Musa juga mengatakan kepada Samiri bahwa di akhirat kelak pun ia akan mendapatkan hukuman sebagaimana

dijanjikan Allah. Kemudian, Musa memperlihatkan patung anak lembu (*al-'ijl*) yang terbuat dari emas yang menjadi sesembahan Samiri itu. Musa menghancurkan patung itu lalu membakarnya hingga menjadi abu; kemudian, abunya dihamburkan ke tengah lautan. Ayat tersebut berbunyi:

قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ ۖ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا

(Qâla fadzhab fa'inna laka fil-hayâh an taqûla lâ misâsa wa inna laka mau'idan lan tukhlafah, wanzhur ilâ ilâhikal-ladzî zhalta 'alaihi 'âkifan, la nuharriqannahû tsumma la nansifannahû fil-yammi nasfâ)

"Musa berkata (kepada Samiri): Pergilah, sesungguhnya bagimu dalam kehidupan (di dunia ini) hanya dapat mengatakan, 'Lâ misâs (jangan menyentuhku)'. Dan sesungguhnya hukuman bagimu (di akhirat) yang sekali-kali kamu tidak dapat menghindarinya. Dan lihatlah tuhanmu yang senantiasa kamu sembah. Sesungguhnya kami akan membakarnya dan sungguh-sungguh kami akan menghamburkannya ke dalam laut (berupa abu yang berserakan)."

Mengenai kalimat *"la nuharriqannahû tsumma la nansifannahû fil-yammi nasfâ"* (لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا = Kami pasti akan membakarnya, lalu kami akan menghamburkannya di lautan), pada ayat tersebut ada beberapa pendapat. Ibnu Mas'ud menyatakan bahwa patung anak lembu itu dihancurkan, lalu dibakar.

Ayat 105 QS. Thâhâ, menurut Dhahhak sebagaimana ditulis Ar-Razi, menceritakan bahwa orang-orang musyrik Mekkah bertanya kepada Rasulullah mengenai keadaan gunung-gunung pada Hari Kiamat kelak. Pertanyaan mereka itu tidak untuk mendapatkan informasi melainkan sebagai cemoohan kepada Nabi. Menurut Ibnu Katsir, pertanyaan yang dikemukakan adalah apakah pada Hari Kiamat itu gunung-gunung yang besar dan kokoh itu masih tetap berdiri ataukah akan hilang. Maka, Rasulullah diperintah untuk memberikan jawabannya, yakni bahwa gunung-gunung itu akan dicabut dari posisinya sehingga tidak tersisa sedikit pun lalu diterbangkan bagaikan kapas yang ditiup angin dan sekaligus dihancurkan seperti debu yang beterbangan.

Demikian juga halnya dengan pernyataan di dalam QS. Al-Mursalât [77]: 10, bahwa dengan sangat cepat gunung-gunung itu dihancurluluhkan dan dicabut sehingga menjadi rata dengan tanah dan tidak menyisakan wujud atau bekas apa pun. Demikian pendapat Ibnu 'Abbas dan Al-Kalbi. Menurut Ibnu Katsir, penafsiran demikian ini sejalan dengan firman Allah di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 47,

وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا

(Wa yauma nusayyirul-jibâla wa tarâl-ardha bârizah wa hasyarnâhum falam nugâdir minhum ahadâ)

"Dan (ingatlah) pada hari Kami perjalankan gunung-gunung dan kamu akan melihat bumi itu datar, dan Kami kumpulkan semua manusia, maka Kami tidak meninggalkan seorang pun dari mereka."

Artinya bahwa pada hari itu gunung-gunung dihilangkan dari posisinya di permukaan bumi sehingga bumi menjadi hamparan yang rata, tanpa gunung dan tanpa lembah. Tidak ada sesuatu yang tegak di atas permukaan bumi, baik berupa bangunan maupun pepohonan.

Keadaan gunung-gunung pada Hari Kiamat sedemikian itu telah digambarkan pula oleh Al-Qur'an dalam beberapa ayat, selain yang tersebut di atas, antara lain di dalam QS. An-Naml [27]: 88, QS. Ath-Thûr [52]: 10, dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 5. Ayat-ayat tersebut menggambarkan bahwa semua yang ada di permukaan bumi, termasuk gunung-gunung, akan dihancurkan sehancur-hancurnya.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

NASHÎB (نَصِيْب)

Kata *nashîb* (نَصِيْب) merupakan bentuk kata *mashdar* (*infinitif*) dari kata *nashaba - yanshubu - nashban/nishban/nashîban* (نَصَبَ – يَنْصُبُ نَصْبًا وَنِصْبًا وَنَصِيْبًا). Bentuk Jamaknya adalah *nushub/anshibâ'* (نُصُبٌ وَأَنْصِبَاء). Di dalam Al-Qur'an, kata *nashîb* (نَصِيْب) dan kata yang seakar dengan itu disebut 32 kali dengan makna yang berbeda-beda.

Secara bahasa, kata *nashîb* (نَصِيْب) mengandung beberapa pengertian, di antaranya *iqâmatusy-syai'* (إِقَامَةُ الشَّيْء = menegakkan sesuatu), seperti *nashabtur-rumha* (نَصَبْتُ الرُّمْحَ = saya menegakkan tombak); 'bagian', seperti *nashîbun mimmâ kasabû* (نَصِيْبٌ مِمَّا كَسَبُوْا), artinya 'mendapat bagian dari apa yang mereka usahakan' (QS. An-Nisâ' [4]: 32); 'batu yang ditegakkan lalu disembah sebagai berhala'; 'kepayahan', seperti QS. Al-Hijr [15]: 48.

Di dalam Al-Qur'an, kata *nashîb* (نَصِيْب) dan kata yang seakar dengan itu diterapkan pada lima pengertian. **Pertama**, bermakna 'bagian di dalam suatu urusan atau hasil yang diperoleh dari apa yang telah dikerjakan'. Misalnya, ayat yang memerintahkan mempersiapkan bekal untuk dibawa ke akhirat nanti, tetapi jangan dilupakan bagian nikmat untuk kita di dunia (QS. Al-Qashâsh [28] 77).

Kedua, pengertian 'kepayahan', seperti penduduk surga nanti tidak merasa kepayahan di dalamnya (QS. Al-Hijr [15]: 48), sementara orang kafir di neraka merasakannya (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 3). Nabi Musa kepayahan karena berjalan jauh (QS. Al-Kahf [18]: 62) dan Nabi Ayub hampir putus asa karena kepayahan oleh penyakit dan godaan iblis terus menerus (QS. Shâd [38]: 41). Di dalam arti 'kepayahan' ini Al-Qur'an menggunakan akar kata *nushb* (نُصْب), *nashab* (نَصَب), dan *nâshibah* (نَاصِبَة).

Ketiga, bermakna 'berhala yang disembah', seperti kebiasaan bangsa Arab pra-Islam yang menyembah berhala yang digantungkan di Ka'bah, di antaranya diberi nama *lâta, 'uzza,* dan *manât* serta melakukan penyembelihan atas nama berhala (QS. An-Nahl [16]: 56 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 3). Di akhirat nanti, mereka seakan-akan mencari berhala itu untuk dimintakan pertanggungjawabannya (QS. Al-Ma'ârij [70]: 43). Untuk arti ini digunakan kata *nushub* (نُصُب), *anshâb* (أَنْصَاب), dan *nashîb* (نَصِيْب).

Keempat, bermakna 'meninggikan atau menegakkan sesuatu', sesuai dengan makna asalnya. Untuk makna ini digunakan kata yang menunjukkan masa lalu (*fi'l mâdhî*) berbentuk pasif, yakni *nushibat* (نُصِبَتْ), sebagaimana ditemukan di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 19.

Kelima, bermakna 'dorongan untuk bekerja keras pada masa berikutnya'. Kata yang dipakai adalah bentuk perintah (*fi'l amr*), sebagiamana yang terdapat di dalam QS. Alam Nasyrah [94]: 7. Ayat ini pada mulanya merupakan perintah kepada Nabi Muhammad saw. untuk terus beribadah sehabis berdakwah. Ada juga yang menafsirkan bahwa setelah urusan dunia selesai, setelah itu kerjakanlah urusan akhirat. Muhammad Abduh mengaitkan pengertiannya dengan ayat sebelumnya, yakni di balik kesusahan ada kemudahan. Oleh karena itu, dampak dari kerja keras itu ada manfaatnya yang telah menunggu di depan. Karena itu, jika telah selesai dari satu urusan dan telah diambil manfaatnya maka bersiaplah untuk kerja keras (*fanshab*) berikutnya. ❖ *Yaswirman* ❖

NÂSHIH (نَاصِح)

Kata *nâshih* adalah *ism fâ'il* dari *nashaha – yanshahu – nushhan/nashîhatan/nashâhatan/nashhan/nashûhan* (نَصَحَ – يَنْصَحُ – نُصْحًا وَنَصِيْحَةً وَنَصَاحَةً وَنَصْحًا وَنَصُوْحًا). Menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri atas huruf dasar *nûn - shâd - hâ,* berkisar pada makna 'menyesuaikan' dan 'memperbaiki' yang pada mulanya, kata itu dipakai untuk menyesuaikan dan memperbaiki dua sisi kain dengan menjahitnya sehingga penjahit itu disebut *nâshih* (نَاصِح) dan benang yang dipakai menjahit disebut *nishâh* (نِصَاح). Kemudian berkembang, dan lahir istilah *nashîhah* (نَصِيْحَة = nasihat) karena nasihat itu dimaksudkan untuk memperbaiki orang yang dinasihati. Demikian juga lahir makna *khalasha* (نَصِيْحَة = bersih/murni) sehingga madu yang murni disebut *nâshih* (نَاصِح) karena antara makna memperbaiki dan membersihkan adalah identik. Namun, Ibnu Manzhur menganggap makna *khalasha* itulah yang merupakan makna dasar dari kata *nashaha* (bersih).

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang tersusun dari tiga huruf (*nûn, shâd* dan *hâ*) dengan segala bentuknya ditemukan di dalam Al-Qur'an 11 kali, di dalam bentuk *fi'il mâdhi*

Nâshih

(نَصَحْتُ وَ نَصَحُوْا) 3 kali yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]:79 dan 93. Pada QS. At-Taubah [9]: 91. Di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (أَنْصَحُ) 2 kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 62 dan pada QS. Hûd [11]: 34. Satu kali di dalam bentuk *mashdar* (نُصْحِي) yaitu pada QS. Hûd [11]: 34. Enam kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (نَا صِحٌ – نَاصِحُوْنَ – نَاصِحِيْنَ) yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 21, 68 dan 79, QS. Yûsuf [12]:11, QS. Al-Qashash [28]: 12 dan 20, dan satu kali di dalam bentuk jamak dari sifat *musyâbahah* dengan makna *ism fâ'il* (نَصُوْحَ) pada QS. At-Tahrîm [66]: 8.

Bentuk-bentuk tersebut secara garis besar dapat dikelompokkan kepada enam macam bentuk penggunaan sebagai berikut:

1. Berkaitan dengan penyampaian risalah nabi-nabi terdahulu terhadap kaumnya, seperti Nabi Nuh, Nabi Hud, Nabi Shaleh, dan Nabi Syuaib. Setelah kaumnya menolak apa yang mereka sampaikan, para nabi tersebut menyatakan bahwa mereka telah menyampaikan risalah Allah yang telah diembannya dan mereka adalah *nâshihûn* (نَاصِحُوْن = pemberi nasihat). Bentuk penggunaan seperti ini dapat dilihat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 62, 68,79, dan 93, serta QS. Hûd [11]: 34. Ada ulama yang menafsirkan kata *nâshihûn* sebagai 'orang-orang yang ikhlas', yakni menyampaikan risalah tersebut tanpa meminta upah duniawi, ini sejalan dengan firman Allah: *"Katakanlah (Muhammad) bahwa aku tidak meminta upah kepadamu di dalam menyampaikan (Al-Qur'an), Al-Qur'an itu hanyalah peringatan untuk segala ummat"* (QS. Al-An'âm [6]: 90).
2. Berkaitan dengan godaan iblis atau setan terhadap Nabi Adam as. dan istrinya, Hawa, ketika setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya dengan mengatakan bahwa *"Tuhan kamu tidak melarangmu mendekati pohon ini melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal di dalam surga. Dan setan bersumpah kepada keduanya bahwa sesungguhnya saya adalah termasuk orang yang memberi nasihat kepada kamu berdua"*.(QS. Al-A'râf [7]: 20 & 21). Qatadah menjelaskan bahwa termasuk sumpah setan adalah mengatakan kepada keduanya bahwa saya telah diciptakan lebih dahulu dari kamu dan saya lebih banyak mengetahui daripada kamu; oleh karena itu, ikutilah apa yang saya sarankan supaya kamu mendapat petunjuk. Ada ulama yang mengatakan bahwa Adam mengira bahwa suatu pernyataan yang disertai dengan sumpah adalah benar sehingga ia mengikuti nasihat iblis tersebut.
3. Berkaitan dengan uzur-uzur orang yang diperbolehkan tidak ikut berjihad atau berperang di jalan Allah tanpa ada dosa baginya, seperti orang yang sakit, orang yang tidak punya bekal yang cukup dan mereka harus *nashah lillâhi warasûlihî* (وَرَسُوْلِهِ نَصَحُوْا لِلّٰهِ), bentuk penggunaan ini dapat dilihat pada QS. At-Taubah [9]: 91. Banyak mufasir yang menjelaskan makna ungkapan tersebut dengan mengaitkannya dengan hadits yang diriwayatkan oleh Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya, Nabi bersabda:

اَلدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ (ثَلاَثًا) قُلْنَا لِمَنْ قَالَ : لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُوْلِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَعَامَّتِهِم

(Ad-dînu annashîhah (tsalâtsan) qulnâ liman, qâla lillâhi walikitâbihî waliras-lihî wali'aimmatil-muslimîna wa 'âmmatihim).

Agama itu adalah nashîhah, *sahabat bertanya, untuk siapa?, Nabi menjawab, untuk Allah, untuk kitab-Nya, untuk Rasul-Nya, untuk segenap pemimpin umat Islam, dan untuk orang-orang awam mereka.*

Kata *nashîhah* di situ diartikan dengan 'ikhlas'. Ulama menjelaskan bahwa yang dimaksud *an-nashîhatu lillâh* (اَلنَّصِيْحَةُ لِلّٰهِ) dengan mengikhlaskan atau menyucikan akidah, yaitu hanya pada akidah tauhid. Sedangkan, *annashîhatu lirasûlillâh* (اَلنَّصِيْحَةُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ) dengan membenarkan kenabiannya dan senantiasa mengikuti tuntunannya.
4. Berkaitan dengan nasihat yang sifatnya umum, seperti nasihat seseorang kepada nabi Musa agar segera pergi meninggalkan kam-

pung sebab jiwanya terancam oleh Firaun dan pasukannya atas ulahnya yang telah membunuh seseorang yang berasal dari kaum Firaun yang tengah berselisih dengan salah seorang dari Bani Israil. Ini dapat dilihat dalam QS. Al-Qashash [28]: 20.

5. Berkaitan dengan kisah Nabi Musa yang telah dibuang ke Sungai Nil oleh ibunya atas perintah Allah lalu dipungut oleh keluarga Firaun dan ingin menjadikannya sebagai anak, tetapi Musa tidak mau menyusu kepada siapa pun selain kepada ibunya kemudian saudara perempuan Musa, yang disuruh mengikutinya, mengatakan kepada mereka bahwa ia bisa menunjukkan keluarga yang bisa menyusuinya dan memeliharanya selanjutnya ia mengatakan bahwa keluarga tersebut *nâshihûn* terhadapnya dan keluarga yang dimaksud adalah ibu Musa sendiri tanpa mereka ketahui hal itu. Bentuk ini dapat dilihat di dalam QS. Al-Qashash [28]: 12. Ulama menafsirkan kata *nâshihûn* di dalam ayat itu dengan orang yang dapat berlaku baik. Penggunaan dengan makna seperti itu juga dapat ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 11. Saudara-saudara Yusuf menyatakan diri kepada ayahnya sebagai *nâshihûn*, yaitu orang-orang yang dapat memelihara dan berbuat baik kepada Yusuf, hal itu agar ayahnya dapat melepaskan Yusuf bersama mereka dan harapan mereka dikabulkan oleh ayahnya sehingga mereka dapat melaksanakan rencana jahatnya karena iri terhadapnya yaitu membuang Nabi Yusuf ke dalam sebuah sumur mati.
6. Berkaitan dengan hakikat tobat yang diperintahkan oleh Allah *"Hai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat nashûhâ"*.(QS. At-Tahrîm [66]: 8). Kata *nashûhâ* di situ diartikan dengan 'betul-betul murni'. Jadi tobat *nashûhâ* artinya meninggalkan suatu perbuatan yang tidak baik untuk selamanya tanpa ada niat sedikit pun untuk mengulanginya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil & Munawaratul Ardi* ❖

NASIYA (نَسِيَ)

Kata *nasiya* (نَسِيَ) adalah bentuk *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'nya yansâ* (يَنْسَى) dan *mashdar*-nya *nasyan* (نَسْيًا). Kata *nasiya* dan kata-kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 45 kali.

Secara bahasa, *nasiya* artinya 'lupa' (tidak ingat). Lawannya, ingat dan hafal. *Nasyân* (نَسْيَان) atau *nasiyy* (نَسِيّ) artinya 'banyak lupa' atau 'pelupa'. Kata *nasiya* juga berarti *tark* (تَرْك) atau 'meninggalkan', seperti QS. At-Taubah [9]: 67, *nasullâha fa nasiyahum* (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ = mereka meninggalkan Allah; maka, Allah meninggalkan mereka). Menurut Al-Asfahani, *an-nisyân* (النِسْيَان) artinya 'tertinggalnya manusia mengingat sesuatu yang diamanatkan kepadanya', baik karena lemah hatinya maupun karena lupa, *ghaflah* (غَفْلَة), atau disengaja sehingga hilang ingatan di hatinya (QS. Thâhâ [20]: 115, QS. As-Sajadah [32]: 14, QS. Al-Kahfi [18]: 63, 73, QS. Al-Mâ'idah [5]: 14, QS. Az-Zumar [39]: 8, dan QS. Al-A'lâ [87]: 6).

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa kelupaan manusia, sepanjang tidak disengaja atau karena *khilâf*, tidak dikenakan sanksi; namun, apabila disengaja maka balasan akan diberikan. Sabda Rasulullah saw:, "Dibebaskan beban hukum dari umatku karena khilaf dan lupa" (*al-khatha' wan-nisyân*).

Nisyan merupakan suatu keadaan yang berada di luar kesanggupan manusia; karena itu, menurut kata hikmah *al-insânu mahallul-khatha'i wan-nisyân* (الإِنْسَانُ مَحَلُّ الْخَطَأ والنِّسْيَان = manusia adalah tempatnya keliru dan lupa).

Jika kelupaan itu disengaja, seperti manusia melupakan pertemuan dengan Hari Kiamat, Allah akan melupakan mereka dan diberinya siksa sebagai suatu penghinaan, *al-ihânah* (الإِهَانَة) yang kekal (QS. Al-A'râf [7]: 51, QS. At-Taubah [9]: 67, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 34).

Kata *nasyan* juga digunakan dengan arti 'tidak berguna lagi dilupakan' sehingga wajar dilupakan, seperti kegelisahan Maryam ketika akan melahirkan Isa as. sebagaimana tersebut di dalam QS. Maryam [19]: 23, *Yâ laitanî mittu qabla*

hâdzâ wa kuntu nas-yan mansiyyâ (يَٰلَيۡتَنِي مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا = Aduhai alangkah baiknya aku mati sebelum ini dan aku menjadi barang yang tidak berarti lagi dilupakan). *Nasiya* (نَسِيَ) artinya 'lupa', seperti penjelasan bahwa Allah tidak lupa (QS. Maryam [19]: 64).

Kata *nasiya* yang berarti 'lupa' digunakan juga untuk menggambarkan kesengajaan manusia melupakan ayat-ayat Allah dan melupakan segala sesuatu yang dikerjakan kedua tangannya (QS. Thâhâ [20]: 88 dan 115, QS. Yâsîn [36]: 78, serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 13–14). Ada juga *nasiya* menjelaskan lupa yang benar-benar tidak disengaja. Seperti doa Nabi di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286, *rabbanâ lâ tuâkhidznâ in nasînâ au akhtha'nâ* (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَا = Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami, jika kami lupa atau kami bersalah).

Kata *nasiya* digunakan di dalam konteks mengingatkan manusia agar apabila mereka memerintahkan atau mengajak berbuat baik kepada orang lain, hendaklah memulai dari dirinya sendiri. Seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 44,

أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ

(Ata'murûnan-nâsa bil-birri wa tansauna anfusakum wa antum tatlûnal-kitâba)

"Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca Al-Kitab."

Karena itu pula, Allah mengingatkan manusia agar tidak tergoda oleh setan sehingga melupakan larangan-larangan-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 68).

Bentuk kata kerja *wa lâ tansa* (وَلَا تَنسَ) yang artinya 'jangan melupakan' digunakan di dalam konteks mengingatkan manusia agar menjalani hidup dan kehidupan ini secara seimbang, di antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, kebutuhan material dan spiritual, serta kebutuhan jasmani dan rohani. Disebutkan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 77,

وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا

(Wabtaghi fimâ âtâka Allâhud-dâral âkhirah wa lâ tansa nashîbaka minad-dun-yâ)

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu [kebahagiaan] negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari kebahagiaan dunia. "

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

NASTA'ÎN (نَسۡتَعِيۡنُ)

Kata *nasta'în* (نَسۡتَعِيۡنُ) yang berarti 'kami minta tolong' ini adalah *fi'l mudhâri'* (kata kerja untuk masa sekarang/akan datang) yang berasal dari kata *isti'ânah* (اسْتِعَانَة = minta tolong). Kata *ista'ânah* sendiri berasal pula dari kata *i'ânah* (إِعَانَة = menolong). Kata tersebut terdapat di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5, *Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în* (إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ = Kepada Engkaulah kami menyembah dan kepada Engkau kami meminta pertolongan). Di tempat lain terdapat pula kata yang sama, tetapi berbentuk kata perintah (*fi'l amr*), *ista'înû* (اسْتَعِيۡنُوۡا) dan kata penderita (*ism maf'ûl*), *musta'ân* (مُسْتَعَان). Di samping itu Al-Qur'an juga menggunakan beberapa kata lain yang seasal dengan kata tersebut, yaitu *a'ânahu* (أَعَانَهُ), *ta'âwanû* (تَعَاوَنُوۡا), dan *'awân* (عَوَان), yang masing-masing memunyai konteks berbeda.

Isti'ânah dan *nasta'în* dipakai oleh Al-Qur'an dengan arti 'mengharapkan pertolongan untuk dapat menyelesaikan suatu pekerjaan yang tidak sanggup diselesaikan dengan tenaga sendiri'. Abu Ali Al-Fadl Ath-Thabarsi melihat bahwa permohonan pertolongan yang dimaksud oleh ayat-ayat yang mengandung kata *isti'anah* tidak sekadar minta bantuan, *ma'ûnah* (مَعُوۡنَة), tetapi di dalamnya terkandung makna 'meminta *taufiq*'. Yang dimaksud dengan *taufiq* di sini ialah 'kumpulan dari sebab dan upaya yang membawa keberhasilan suatu pekerjaan'. Jadi, kalau di dalam QS. Al-Fâtihah [1]: 5 disebutkan, *Iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în* (إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ = Hanya kepada Engkau kami memohon pertolongan), itu karena hanya Allah yang mampu untuk memberikan sebab dan kekuatan untuk mencapai suatu keberhasilan dalam suatu pekerjaan. Oleh karena itu, ketika Nabi Ya'qub as. kehilangan anaknya, Yusuf, atas tipu daya

saudara-saudara Yusuf sendiri, Ya'qub akhirnya berkata, sebagaimana terekam di dalam QS. Yûsuf [12]: 18, *wallâhul-musta'ân* (وَ اللهُ الْمُسْتَعَانُ = Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya). Maksudnya Allah saja yang dapat memberikan sebab dan kekuatan yang dapat mengantarkan Ya'qub dalam menemukan anaknya itu. Jadi, yang benar-benar menjadi penolong yang hakiki ialah Allah. Makhluk dapat memberikan pertolongan kepada sesamanya hanya atas rahmat Tuhan yang telah lebih dahulu diberikan-Nya kepada si penolong tersebut.

Dari penjelasan tersebut tersirat bahwa pemohon harus berpartisipasi aktif untuk mewujudkan apa yang dimohonnya. Ini tercermin pada QS. Al-Baqarah [2]: 45, *wasta'înû bish-shabri wash-shalâh wa innahâ lakabîratun illâ 'alal-khâsyi'în* (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَٰشِعِينَ = Dan mintalah bantuan [kepada Allah] melalui kesabaran dan shalat [doa], sesungguhnya hal itu benar-benar berat kecuali bagi orang-orang yang khusyuk). Kesabaran merupakan salah satu partisipasi aktif pemohon di dalam rangka mewujudkan permohonannya. Lebih dari itu, kepadanya dituntut pula shalat (dengan pengertian doa), agar Tuhan dapat merealisasikan harapannya.

Jika manusia saling menolong (*ta'âwun*) dalam mewujudkan cita-cita dan harapannya, hal itu tidak terlepas dari ruang lingkup partisipasi aktifnya untuk mewujudkan cita-cita dan harapannya itu. Al-Qur'an tidak melarang yang demikian, tetapi malahan menganjurkannya, seperti disebutkan pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, *wa ta'âwanû 'alâl-birri wat-taqwâ* (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ = Dan tolong-menolonglah di dalam kebajikan dan takwa). Akan tetapi, sejauh manakah *i'ânah* (pertolongan) itu dapat diberikan manusia kepada sesamanya? Manusia hanya dapat memberikan pertolongan kepada sesamanya dalam lingkungan sebab dan akibat. Bahkan, di dalam lingkungan ini pun kemampuan pertolongan manusia amat terbatas. Ia hanya dapat memberikan pertolongan dalam batas-batas "izin" Allah. Oleh sebab itu, manusia tidak dapat memberikan pertolongan berupa pengampunan dosa, penyelamatan dari api neraka, pemasukan seseorang ke dalam surga, dan sebagainya karena semuanya itu berada di luar batas kemampuannya dan tidak ada izin Allah kepadanya untuk melakukan yang demikian. Jadi, yang berlaku secara hakiki ialah *'inâyah* (pertolongan) Allah.

Dari penjelasan tadi, jelaslah bahwa akhirnya, segala permohonan terpulang kepada Allah, *Hanya kepada Engkau kami meminta pertolongan.* Adapun pertolongan yang diberikan oleh makhluk hanya terbatas pada hal-hal yang berada di dalam batas-batas wilayah sebab-akibat, sedangkan perjalanan sebab akibat itu sendiri, sebenarnya, tidak pula diketahui oleh manusia secara pasti. ❖ *Yunasril Ali* ❖

NASY'AH (نَشْأَة)

Kata *nasy'ah* (نَشْأَة), *nasy'* (نَشْيءٌ) dan turunannya diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 28 kali di dalam 14 surah. Kata itu, apabila ber-*mashdar nasy'ah* (نَشْأَة), berati 'menjadikan atau menciptakan dari sesuatu yang sudah ada', sedangkan apabila ber*mashdar nasy'* (نَشْيءٌ) berarti 'menjadikan atau menciptakan sesuatu bisa dari yang ada dan bisa juga dari yang belum ada'.

Adapun *mashdar nasy'ah* dari jumlah di atas terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 3 kali di dalam 3 surah, yakni QS. Al-'Ankabût [29]: 20 yang berbunyi: *tsumma Allâhu yunsyi'un nasy'atal-âkhirah* (ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ = ... kemudian Allah menciptakan ciptaannya yang kedua...), QS. An-Najm [53]: 47: *Wa anna alaîhin-nasy'atal-ukhrâ* (وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ = Dan bahwasanya Dialah yang meciptakan ciptaan kedua), dan di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 62: *Wa laqad 'alimtumun-nasy'atal-ûla* (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ = Dan sesungguhnya kamu telah mengetahui penciptaan yang pertama...). Satu surah lagi menggambarkan *ism fâ'il*, yakni di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 6: *Inna nâsyi'atal-laila hiya asyaddu wath'an wa aqwamu qîlâ* (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا = Sesungguhnya bangun di waktu malam adalah paling cocok [untuk shalat] dan paling baik untuk mengucapkan perkataan).

QS. Al-'Ankabût [29]: 20 dan QS. An-Najm [53]: 47 menerangkan bahwa penciptaan manusia di akhirat benar-benar akan terjadi. Penciptaan waktu itu bukan dari tiada, melainkan dari ada, tetapi rupa dan bentuknya berbeda dari keadaan hidup di dunia. QS. Al-Wâqi'ah [56]: 62 menginformasikan penciptaan manusia yang pertama, yang jelas dari yang ada mengalami proses, sedangkan QS. Al-Muzzammil [73]: 6 membicarakan shalat malam, tidak terlepas dari perbuatan manusia sebagai pelakunya yang tersusun dari materi yang sudah ada.

Adapun sisanya disebutkan di dalam bentuk *mashdar*, yaitu *insyâ'* (إِنْشَاء) sebanyak 24 kali di dalam 13 surah. Jumlah ini sudah termasuk kata *yunasysya'* (يُنَشَّؤُ) yang lafalnya masih diperselisihkan (QS. Az-Zukhruf [43]: 18). Ada yang melafalkan *yansya'* dan ada pula *yunasysya'*. Kata *insyâ'* ditujukan kepada penciptaan secara keseluruhan, seperti penciptaan manusia yang dimaksudkan untuk penciptaan materi dan immateri, satu kaum, satu generasi, dan lainnya. Contohnya adalah QS. Al-Mu'minûn [23]: 14 bahwa Allah menggunakan kata *insyâ'*: *tsumma ansya'nâhu khalqan âkhar* (ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ = ... kemudian Kami jadikan ia makhluk berbentuk lain), tidak lagi kata *khalaq* seperti pada ayat sebelumnya. Penciptaan manusia di sini tidak hanya menyangkut aspek jasad atau materi saja, tetapi juga aspek immaterinya, seperti QS. Al-An'âm [6]: 98: *Wa huwal-ladzî ansya'akum min nafsin wâhidah* (وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ = Dia menciptakan kamu dari satu bahan sejenis).

Penciptaan manusia di sini meliputi materi dan immaterinya. Materi manusia diciptakan dari bahan yang sudah ada, kemudian mengalami proses perkembangan secara bertahap, sedangkan penciptaan immaterinya tidak ditemukan petunjuk yang pasti, apakah ia diciptakan dari bahan yang sudah ada atau dari ketiadaan karena hukum-hukumnya berbeda dengan alam fisik dan ia tidak mengalami proses perkembangan secara bertahap seperti jasmani manusia. Begitu juga QS. Al-Wâqi'ah [56]: 35–36: *Innâ ansya'nâhunna insyâ'an fa ja'alnâhunna abkâra* (إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا = Sesungguhnya Kami menciptakan bidadari-bidadari dengan langsung dan Kami Jadikan mereka gadis-gadis perawan). Tidak ada penjelasan bagaimana Allah menciptakan mereka.

Selain itu, kata *insyâ'* hanya digunakan untuk Allah swt. saja. QS. Al-Wâqi'ah [56]: 72 menyebutkan, "Kamukah yang menjadikan kayu itu atau Kamikah yang menjadikannya?" Di sini terkesan kata ini dipakai untuk Allah. Akan tetapi, sebenarnya Allah mengemukakan kata ini sebagai sanggahan bahwa perbuatan menciptakan kayu mustahil dapat mereka lakukan. Kata *insyâ'* menunjukkan kemustahilan menciptakan, di dalam arti *insyâ'* selain Allah.

NASYTH (نَشْط)

Kata *nasyth* (نَشْط) adalah *mashdar* dari kata *nasyatha, yansyathu, nasyîthan/nasythan* (نَشَطَ يَنْشِطُ نَشِيطًا وَنَشْطًا), tersusun dari huruf *nûn, syîn,* dan *thâ*. Kata *nasyth* secara bahasa pada mulanya dipakai untuk menunjukkan arti 'ikatan atau simpul yang mudah terbuka'. Al-Ashfahani menjadikan unsur 'mudah' yang terdapat di dalam makna tersebut sebagai makna dasar. Sumur yang dekat dasarnya dan timbanya keluar dengan sekali tarikan disebut *bi'run asyâth* (بِئْرٌ أَنْشَاط) karena airnya dapat diambil dengan mudah, kata *nasyth* juga dapat dinisbahkan pada kuda yang dapat melesat dengan mudah, ular yang mematuk dengan cekatan dan sebagainya. Sementara itu, Ibnu Faris menjadikan makna 'terbuka' sebagai makna dasar dengan mengatakan bahwa semua kata yang terambil dari akar kata *nûn, syîn,* dan *thâ* dapat dikembalikan pada makna pokok *al-harakah wal-ihtizâz wat-tafattuh* (اَلْحَرَكَةُ وَالْاِهْتِزَازُ وَالتَّفَتُّح = gerakan, goncangan, dan keterbukaan). Dari makna pokok tersebut lahir makna-makna seperti, 'aktif', 'giat', 'berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain', 'melepaskan simpul tali, dan makna-makna yang disebutkan sebelumnya, karena di dalam makna-makna tersebut terkandung makna gerakan. Demikian juga makna *'rabatha'* (رَبَطَ = mengikat [binatang ternak dan sebagainya]), karena dengan mengikat

Nasyth

sesuatu biasanya menimbulkan di dalam dirinya gejolak atau perasaan ingin melepaskan diri). Ada sementara pakar bahasa mengatakan bahwa kata yang digunakan untuk makna mengikat adalah bentuk *nasyatha yansyithu* (نَشَطَ يَنْشِطُ) sedangkan, kata yang digunakan untuk makna melepaskan/menguraikan (simpul tali dan semacamnya) adalah bentuk *ansyatha yunsyithu* (أَنْشَطَ يُنْشِطُ). Makna lain dari kata tersebut adalah *al-jadzbu bisur'ah* (اَلْجَذْبُ بِسُرْعَة = menarik [sesuatu] dengan cepat) kemudian berkembang kepada makna 'menarik' secara umum.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua macam, yaitu bentuk *mashdar nasyth* (نَشْط) dan bentuk *ism fâ'il an-nâsyithât* (النَّاشِطَات), masing-masing ditemukan satu kali di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 2. Ayat tersebut merupakan salah satu dari lima rangkaian sumpah Allah dengan menggunakan *wau* sebagai huruf *qasam, wan-nâsyithâti nasythan* (وَالنَّـٰشِطَـٰتِ نَشْطًا). Di dalam ayat tersebut Allah bersumpah dengan kata sifat tanpa menyebutkan siapa yang menyandang sifat tersebut, demikian juga pada keempat sumpah lainnya. Dihilangkannya *maûshûf* (kata yang disifati) di dalamnya dan digantikannya dengan kata sifat telah memperluas wilayah perkiraan-perkiraan sebagaimana dilihat di dalam kitab-kitab tafsir.

Di dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Tafsîr Al-Qurthubî* disebutkan bahwa yang menyandang sifat-sifat tersebut adalah malaikat dengan penafsiran yang berbeda-beda dari para mufasir. Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud adalah malaikat yang mencabut nyawa orang Mukmin ketika meninggal dunia laksana melepaskan simpul atau ikatan unta yang terikat kakinya, sehingga ayat itu diartikan *wan nâsyithâti nasythan* (وَالنَّـٰشِطَـٰتِ نَشْطًا = demi [malaikat-malaikat] yang mencabut nyawa dengan lemah lembut). Ibnu Abbas menjelaskan lebih lanjut bahwa malaikat disebut *an-nâsyithât* (النَّاشِطَات) karena aktifnya (sibuknya) bolak balik, datang dan pergi sesuai perintah Allah di mana pun dan kapan pun dia berada. Penafsiran lain yang juga disandarkan kepada Ibnu Abbas dan Ali ra. adalah malaikat yang mencabut nyawa orang kafir antara kulit dan kuku hingga keluar dari badannya disertai rasa sakit dan susah yang amat berat laksana menarik kain wol dari atas *sufûdil-ḥadîd* (alat pembakar besi). Selanjutnya, Mujahid menafsirkan ayat tersebut sebagai kematian yang merenggut jiwa manusia sedangkan, As-Suddi menafsirkannya dengan jiwa-jiwa ketika keluar dari kedua telapak kaki. Ada juga yang menafsirkannya dengan para pejuang yang sigap dan cekatan yang melepaskan panah dari busurnya atau dengan kuda yang berlari kencang karena kuat dan cekatan. Kemudian Atha, Qatadah, Al-Hasan, dan Al-Ahfasy menafsirkannya dengan gugusan bintang yang berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, dan makna inilah yang dipakai oleh Muhammad Abduh di dalam menafsirkan ayat ini. Ada lagi yang menafsirkannya bahwa ayat ini dan ayat sebelumnya adalah untuk orang kafir ketika meninggalkan dunia, sedangkan dua ayat sesudahnya adalah untuk orang Mukmin.

Sumpah-sumpah yang mengawali surah itu dikemukakan sebelum menyebutkan terjadinya peristiwa besar yang akan terjadi, yaitu Hari Kiamat. Sesuatu yang dijadikan sumpah oleh seseorang, biasanya adalah yang ditakuti untuk dilanggar, Allah Maha Suci dari hal demikian. Jika Allah bersumpah dengan sesuatu (seperti malaikat, bintang-bintang, malam, waktu, dan makhluk lainnya), itu menunjukkan bahwa hal itu ada hikmahnya. Dalam hal ini para mufasir berbeda di dalam mengemukakan hikmah penyebutan sumpah dengan sesuatu makhluk.

Pendapat yang berlaku di kalangan ulama terdahulu mengatakan bahwa sumpah Al-Qur'an dengan *wau* mengandung makna pengagungan terhadap *muqsam bih* (objek yang digunakan untuk bersumpah). Ibnu Qayyim Al-Jauziy mengatakan bahwa sumpah Allah dengan sebagian makhluk-Nya menunjukkan

bahwa ia termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar. Muhammad Abduh menyebutkan bahwa yang dijadikan Allah sebagai *muqsam bih* adalah hal-hal yang diremehkan, dilupakan, atau diingkari oleh manusia sehingga dengan sumpah tersebut memberikan penegasan akan eksistensi hal-hal yang dijadikan sumpah tersebut. Adapun Aisyah Abdurrahman bintu Syati, seorang ulama *mutaakhirin*, guru besar sastra dan bahasa Arab di Universitas Ainusy-Syams, Kairo-Mesir, di dalam bukunya *At-tafsîrul-Bayâni lil-Qur'ânil-Karîm*, tidak selamanya menerima gagasan adanya *ta'zhîm* (تَعْظِيم = pengagungan) yang terkandung pada objek atau makhluk yang digunakan oleh Allah untuk bersumpah, tetapi ia lebih cenderung melihat bahwa objek sumpah itu menarik perhatian dengan kuat kepada hal-hal indriawi, konkret yang sama sekali tidak aneh – sebagai gambaran ilustratif bagi hal-hal maknawi, gaib, dan tidak dapat dipahami oleh indra dan inilah yang dia maksud makna *bayani*. Prinsip inilah yang membuat beliau menafsirkan kata *an-nâsyithat* dengan "kuda yang berlari kencang karena kuat dan gagah". Demikian juga keempat macam sifat lainnya yang dijadikan sumpah oleh Allah, semuanya dinisbahkan kepada kuda, sebagai sesuatu yang sangat dikenal, nyata, dan dikagumi, disebutkan sebelum menyebutkan dan menggambarkan sesuatu yang sifatnya gaib, yaitu akan terjadinya peristiwa Hari Kiamat yang sangat mengerikan.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

NAWÂ (نَوَى)

Kata *an-nawâ* (النَّوَى) ditemukan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 95. Ibnu Faris, seorang ahli bahasa kenamaan, menjelaskan bahwa *an-nawâ* (النَّوَى) dari segi bahasa memunyai dua arti, yaitu **pertama**, *al-tahawwul min dârin ilâ dârin* (التَّحَوُّلُ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ = perpindahan dari daerah satu ke daerah lain). **Kedua**, *an-nawâ* berarti *at-tamru* (التَّمْرُ = kurma atau biji kurma). Kemudian, di dalam istilah sehari-hari, kata *an-nawâ* (النَّوَى) banyak digunakan untuk pengertian 'maksud' atau 'tujuan'. Hasil perubahan arti kata ini, yaitu menjadi 'maksud' atau 'tujuan', lebih dekat kepada arti pertama karena bepergian ke suatu negeri tentu tidak terlepas dari tujuannya.

Di samping itu, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan bahwa *an-niyyah* (النِّيَّة) berasal dari kata *an-nawâ* (النَّوَى). Dia mengartikan *an-nawâ* (النَّوَى) itu dengan *tawajjuhul-qalbi nahwal-'amali* (تَوَجُّهُ الْقَلْبِ نَحْوَ الْعَمَلِ = tekad hati untuk melakukan perbuatan tertentu).

Dari konteks Al-Qur'an, kata ini lebih dekat kepada pengertian yang kedua yaitu biji kurma. Di sini Allah berbicara tentang tumbuh-tumbuhan dan biji buah-buahan. Di dalam sebuah biji terdapat suatu potensi sehingga nantinya akan menjadi sebatang kayu besar. Atau, dengan kata lain, dari biji buah-buahan itulah pohon tumbuh dan berkembang. Ini menunjukkan bahwa biji itu mengandung potensi untuk berkembang. Dilihat dari konteks ayat, yang dimaksud dengan *an-nawâ* (النَّوَى) itu bukan hanya sekadar biji buah, melainkan semua benih yang hidup dan berkembang, termasuk manusia.
❖ *Afraniati Affan* ❖

NAZGH (نَزْغ)

Kata ini berakar kata *n-z-gh* (ن ز غ). Dari akar kata tersebut didapat kata kerja *nazagha–yanzaghu* (نَزَغ – يَنْزَغ) yang berarti 'mencela', 'mengganggu', 'menghasut', atau 'ikut campur dalam suatu urusan dengan tujuan untuk merusak'. Kata *nazgh* (نَزْغ) tersebut merupakan bentuk *mashdar*.

Di dalam Al-Qur'an, selain ditampilkan di dalam bentuk *mashdar*, *nazgh* (نَزْغ), dari akar kata tersebut juga ditampilkan dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) dan *fi'l mudhâri'* (kata kerja imperfektum). Di dalam bentuk *mashdar* terdapat pada dua tempat, yaitu QS. Al-A'râf [7]: 200 dan QS. Fushshilat [41]: 36. Bentuk kata kerja lampau terdapat pada QS. Yûsuf [12]: 100, dan bentuk kata kerja imperfektum terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 200, QS. Al-Isrâ' [17]: 53, dan QS. Fushshilat [41]: 36.

Masing-masing di dalam konteksnya selalu

Nazgh

berkaitan dengan keberadaan setan terhadap manusia. Karenanya, oleh para mufasir, kata tersebut cenderung diartikan 'gangguan setan', 'godaan setan', atau 'provokasi setan untuk berbuat kerusakan'. Mereka memahami makna kata *nazgh* (نَزْغ) ini sama dengan *hamz* (هَمْز) seperti tersebut pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 97, *"Wa qul Rabbi a'ûdzu bika min hamazâtisy-syayâthîn"* (وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ = Katakanlah, Wahai Tuhanku, aku berlindung kepada-Mu dari godaan setan-setan) dan *waswasah* (وَسْوَسَة) seperti tersebut pada QS. An-Nâs [114]: 4, *"Min syarril-waswâsil-khannâs"* (مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ =dari kejahatan (bisikan) setan yang biasa bersembunyi).

QS. Al-A'râf [7]: 200 menampilkan bunyi ayat,

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(Wa immâ yanzaghannaka minasy-syaithâni nazghun fasta'idz billâh, innahû samî'un 'alîm)
Dan jika kamu ditimpa suatu godaan setan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.

Bunyi ayat tersebut hampir sama dengan yang tercantum pada QS. Fushshilat [41]: 36,

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ

(Wa immâ yanzaghannaka minasy-syaithâninazghun fasta'idz billâh, innahû huwas-samî'ul-'alîm)
Dan jika kamu ditimpa suatu godaan setan, maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.

Para mufasir bersepakat bahwa kata *yanzaghanna* dan *nazgh* pada kedua ayat tersebut adalah upaya setan untuk mengganggu manusia agar terjerumus ke dalam kemaksiatan. Upaya setan itu antara lain merusak hubungan kekeluargaan dengan cara memasukkan rasa dengki ke dalam diri manusia, seperti yang terjadi di antara Yusuf [sebelum menjadi nabi] dan saudara-saudaranya sehingga timbul permusuhan, sebagaimana tersebut pada QS. Yûsuf [12]: 100 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 53.

Ath-Thabarsi di dalam tafsirnya menyebutkan bahwa makna harfiah kata kerja *nazagha* (نَزَغَ) adalah 'mencela dan menyergap'. Maka, pengertian kalimat yang terkandung di dalam ayat tersebut adalah seakan-akan setan itu menyergapnya dari belakang dan menggiringnya untuk melakukan kemaksiatan, atau dengan kata lain setan itu berusaha membisiki hati manusia untuk melakukan kejahatan.

Sementara itu, Ar-Razi, di dalam tafsirnya, menyatakan bahwa kata *nazghusy-syaithân* (نَزْغُ الشَّيْطَان) itu sebagai ungkapan mengenai adanya bisikan dan tikaman setan di dalam hati dan memperdaya manusia agar melakukan kemaksiatan. Pada dasarnya bisikan setan itu adalah usaha membuat manusia bingung sehingga ia melangkah ke arah kejahatan. Menurutnya, kebanyakan tipu daya setan ini terjadi pada saat manusia mengalami kemarahan.

Adapun mengenai ayat yang tersebut pada QS. Al-A'râf [7]: 200 dan QS. Fushshilat [41]: 36, dikatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada Rasulullah. Dinyatakan bahwa setan bisa saja berusaha menggoda Nabi, tetapi beliau tidak terganggu oleh godaan itu sehingga beliau tetap *ma'shûm* (terjaga) dari segala kesalahan. Pendapat demikian diperkuat dengan sebuah riwayat yang dibawa oleh Asy-Sya'bi bahwa Rasulullah bersabda, *"Mâ min insân illâ wa ma'ahu syaithân"* (مَا مِنْ إِنْسَانٍ إِلا وَمَعَهُ شَيْطَان = Tidak ada seorang pun kecuali di dalam dirinya ada setan menyertainya). Lalu, para Sahabat bertanya, "Apakah Engkau juga, wahai Rasulullah?" Beliau menjawab, *"Wa ana wa lâkinnahû aslam bi'aunillâh"* (وَ أَنَا وَلَكِنَّهُ أَسْلَم بِعَوْنِ اللهِ = Ya, aku juga. Hanya saja aku selamat [dari godaan setan itu] karena pertolongan Allah). Riwayat tersebut menunjukkan bahwa setan pun sesungguhnya berusaha menggoda Rasulullah. Akan tetapi, setiap bisikan setan selalu ditangkis oleh Allah, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 52,

وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ

(Wa mâ arsalnâ min qablika min rasûlin wa lâ nabiyyin illâ idzâ tamannâ alqasy-syaithân fî umniyyatihî fa yansakhullâh mâ yulqîsy-syaithân tsumma yuhkimullâh âyâtih)

Kami tidak mengutus seorang rasul dan tidak pula seorang nabi sebelum kamu, kecuali apabila ia menginginkan sesuatu setan ikut memasukkan [godaannya] ke dalam keinginan itu. Maka, Allah menghapuskan apa yang dimasukkan oleh setan itu, lalu Allah menguatkan ayat-ayat-Nya.

Dalam menghadapi gangguan dan godaan setan seperti itu, Al-Qur'an memberikan nasihat: *fasta'idz billâh* (فَاسْتَعِذْ بِاللهِ), yakni agar manusia segera memohon perlindungan kepada Allah. Mengenai perintah ini, Al-Qurthubi memberikan suatu ilustrasi mengapa manusia harus berlindung kepada Allah dalam situasi menghadapi gangguan setan itu. Jika orang takut terhadap anjing maka seharusnya orang itu minta perlindungan kepada pemilik anjing tersebut. Sang pemilik pasti mengetahui cara mengendalikan dan mampu menaklukkan binatang miliknya itu. Ilustrasi lain yang diberikannya, bahwa pernah seseorang bertanya kepada kawannya, "Apa yang kamu lakukan jika setan membujuk-rayumu?" Dijawab, "saya berusaha mengatasinya"; ditanyakan lagi, "jika setan itu kembali lagi?", dijawab lagi, "saya berusaha mengatasinya"; lalu ditanyakan lagi, "Jika setan itu mengulangi lagi?" Dijawab lagi dengan jawaban yang sama. Maka, penanya itu berkata, "Hal ini akan terus berulang. Maka, cukuplah bagimu minta perlindungan kepada Tuhan yang menguasai makhluk penggoda itu, dengan alasan bahwa sebagai penguasa Dia pasti mampu mengatasinya". Itulah sebabnya dikatakan, *"Innahû huwas-samî'ul-'alîm"* (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ = Sesungguhnya Dia itulah yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui). Artinya Dia tahu persis apa dan bagaimana sifat dan perlakuan setan itu, yang telah berbulat tekad untuk senantiasa membujuk-rayu manusia agar mengikuti kemauannya. Sementara itu, manusia adalah makhluk berdimensi fisik dan rohani yang mudah ditembus oleh setan yang berdimensi ghaib itu.

Demikian itulah langkah yang harus ditempuh untuk menghidarkan diri dari bisikan jahat setan. Rasulullah saw. sendiri setiap saat hendak melaksanakan shalat berdoa dengan ucapan,

أَعُوْذُ بِاللهِ السَّمِيْعِ الْعَلِيْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ مِنْ هَمْزِهِ وَ نَفْخِهِ وَ نَفْثِهِ

(A'ûdzu billâhis-samî'il-'alîm minasy-syaithânir-rajîm min hamzihî wa nafkhihî wa naftsih)

Aku berlindung kepada Allah, yang Maha Mendengar dan Maha mengetahui, dari bisikan, tiupan, dan semburan jahat setan yang terkutuk. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

NAZZALA (نَزَّلَ)

Kata *nazzala* (نَزَّلَ) berasal dari *nazala, yanzilu, nuzûl* (نَزَلَ يَنْزِلُ نُزُوْل), yang secara harfiah berarti 'perpindahan dari atas ke bawah (turun)', baik secara fisik maupun non-fisik. Dengan demikian, makna yang terkandung dari kata *nuzûl* (نُزُوْل), di samping dapat menunjukkan tempat, juga menunjukkan derajat dan kedudukan.

Mengingat itu, *nazzala* (نَزَّلَ) berarti 'menurunkan', baik secara fisik maupun nonfisik, dari tempat dan kedudukan serta derajat yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah. Atau, kalau dikaitkan dengan Al-Qur'an, dapat pula dipahami sebagai penampakan Al-Qur'an dari alam gaib ke alam nyata.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari *nazala* (نَزَلَ) beserta berbagai bentuknya, terulang 293 kali. Khusus yang berasal dari kata *nazzala* (نَزَّلَ) dengan berbagai bentuknya 79 kali, masing-masing 34 kali di dalam bentuk *fi'il mâdhî* (kata kerja masa lampau), 28 kali di dalam bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja masa kini/datang), 15 kali di dalam bentuk *mashdar*, sedangkan di dalam bentuk *isim fâ'il* dan *isim maf'ûl*, masing-masing satu kali.

Penggunaan istilah *nazzala* (نَزَّلَ) di dalam Al-Qur'an pada umumnya menunjukkan bahwa pelakunya adalah Tuhan, sedangkan objeknya pada umumnya merujuk kepada kitab yang diturunkan Allah, seperti Al-Qur'an berikut fungsi-fungsinya, misalnya sebagai bacaan (QS. Al-Isrâ' [17]: 106), sebagai peringatan (QS. Al-Hijr [15]: 9), pemisah antara yang hak dengan yang batil (QS. Al-Furqân [25]: 1), dan sebagai kitab yang mengandung argumentasi yang nyata (QS. Al-An'âm [6]: 81). Di samping itu, juga menunjuk kepada diturunkannya hujan dari langit yang membawa rezeki bagi kehidupan umat manusia (QS. Al-Anfâl [8]: 11).

Di samping itu, penggunaan kata *nazzala* (نَزَّلَ) yang menunjuk kepada selain Tuhan, seperti malaikat Jibril yang membawa wahyu kepada Nabi Muhammad (QS. An-Nahl [16]: 102), memberikan isyarat bahwa hal tersebut terjadi atas izin Allah. Kata *nazzala* (نَزَّلَ) juga digunakan dalam konteks permintaan *ahlul-kitâb* kepada Nabi Muhammad agar membuktikan kebenaran kerasulannya dengan menurunkan sebuah kitab dari langit (QS. An-Nisâ' [4]: 153). Permintaan serupa diajukan pula oleh orang-orang kafir agar beliau naik ke langit kemudian menurunkan sebuah kitab kepada mereka (QS. Al-Isrâ' [17]: 93). Hal tersebut memberikan isyarat bahwa orang-orang kafir menginginkan agar rasul yang diutus kepada mereka bukan dari kalangan manusia, tetapi dari kalangan malaikat. Seperti disebutkan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 95, yang menyatakan bahwa sekiranya yang didatangi rasul itu adalah malaikat maka rasulnya pun akan diutus dari kalangan malaikat.

Di samping kata *nazzala* (نَزَّلَ) yang berarti 'menurunkan', Al-Qur'an juga menggunakan kata *anzala* (أَنْزَلَ). Pengertian, pelaku, dan obyek dari kedua bentuk kata tersebut, pada dasarnya sama, walaupun dengan aksentuasi yang berbeda. Pada kata *anzala* (أَنْزَلَ), penggunaannya lebih umum, sedangkan pada kata *nazzala* (نَزَّلَ), penekanannya pada turunnya sesuatu secara tertib, teratur, tersusun, dan berulang-ulang atau berangsur-angsur. Perbedaan tersebut dapat ditemukan pada beberapa ayat yang menggunakan *anzala* (أَنْزَلَ) dan *nazzala* (نَزَّلَ) dengan objek yang sama, misalnya kata *anzala* (أَنْزَلَ) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185, menekankan turunnya Al-Qur'an pertama kali sebagai petunjuk bagi umat manusia. Bahkan, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, bahwa hal tersebut juga menunjukkan turunnya Al-Qur'an sekaligus ke langit dunia, kemudian dari sana turun secara berangsur-angsur. Itu berbeda dengan penggunaan kata *nazzala* (نَزَّلَ) yang juga menunjuk kepada Al-Qur'an di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 106 yang menekankan turunnya Al-Qur'an secara tertib dan berangsur-angsur.

❖ *M. Galib Matola* ❖

NI'MAH (نِعْمَة)

Kata *ni'mat* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *na'ima – yan'imu – ni'matan wa man'aman* (نَعِمَ – يَنْعِمُ نِعْمَةً وَمَنْعَمًا). Menurut Ibnu Faris, kata *na'ima* berakar pada huruf-huruf *nûn* (نُوْن), *'ain* (عَيْن), dan *mîm* (مِيْم), yang mengandung makna pokok 'kelapangan' dan 'kehidupan yang baik'. Kata ini juga bermakna 'segala sesuatu yang diberikan seperti rezeki, harta atau lainnya'. Al-Ashfahani menulis bahwa pengertian asal dari kata *ni'mat* adalah 'kelebihan' atau 'pertambahan', seperti ketika Anda yang tadinya tidak memiliki sesuatu kemudian memperoleh sesuatu itu'; inilah yang dimaksud dengan 'penambahan' atau 'kelebihan' jika dilihat dari keadaan Anda sebelumnya. Ini pulalah yang dinamai oleh bahasa agama sebagai *'ni'mat'*.

Pakar bahasa, Al-Jurjani di dalam *At-Ta'rîfât* mengemukakan bahwa *ni'mat* adalah suatu pemberian Allah swt. yang dipandang baik dan lezat, yang memberi manfaat bagi kesenangan atau kebahagiaan hidup umat manusia. *Ni'mat* tersebut adalah milik Allah dan diberikan kepada setiap orang yang dikehendaki-Nya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ni'mat* (نِعْمَة) yang berdiri sendiri dalam suatu redaksi terulang sebanyak 34 kali, antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 211 dan 231, QS. Âli 'Imrân [3]: 103,

Ni'mah

171, dan 174, QS. Al-Mâ'idah [5]: 7, 11, dan 20, QS. Ibrâhim [14]: 6, 28, dan 34, QS. An-Nahl [16]: 18, 53, 71, 72, 83, dan 114, QS. Al-Lail [92]: 19, serta QS. Adh-Dhuhâ [93]:11.

Penggunaan kata *ni'mat* pada QS. Al-Baqarah [2]: 211, adalah dalam konteks pembicaraan tentang ancaman siksa yang amat keras bagi orang yang menukar nikmat Allah setelah datang nikmat itu kepadanya. Firman Allah swt., *"Tanyakanlah kepada Bani Israil, 'Berapa banyaknya tanda-tanda (kebenaran) yang nyata, yang telah Kami berikan kepada mereka'. Dan barangsiapa yang menukar nikmat Allah setelah datang nikmat itu kepadanya, maka sesungguhnya Allah sangat keras siksa-Nya'"*. Menurut para mufasir bahwa yang dimaksudkan dengan "nikmat Allah" di sini ialah perintah-perintah dan ajaran-ajaran-Nya.

Dalam pada itu, cukup banyak ayat Al-Qur'an yang memerintahkan kepada manusia agar (senantiasa) mengingat nikmat Allah. Paling tidak, ditemukan 14 kali di antara kata *ni'mat* dan bentukannya —yang berjumlah 47 kali— memuat perintah tersebut, misalnya yang diungkapkan dengan *Wadzkurû ni'matal-lâhi 'alaikum* (وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ = Dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231.

Di sisi lain, Al-Qur'an juga menginformasikan bahwa nikmat Allah amat banyak sehingga tidak seorang pun yang mampu menghitungnya. Bahkan, pakar tafsir Al-Qur'an, M. Quraish Shihab menyatakan, "Keberadaan manusia itu pun merupakan nikmat dalam arti penambahan atau kelebihan". Jelasnya, apakah manusia sebelum berada telah memiliki kekayaan, ilmu pengetahuan, anak, istri, pakaian, kedudukan, petunjuk agama, dan lain-lain? Jawabnya pasti, tidak. Bukankah ada manusia yang tidak memiliki minimal sebagian dari apa yang disebut itu? Kalau demikian, kesemuanya adalah nikmat-nikmat Allah. Jadi, pada akhirnya apa pun yang berada pada diri manusia, di dalam lingkungan, bahkan di seluruh alam raya ini semuanya merupakan nikmat Allah. Karena itu, tepatlah penegasan QS. Ibrâhîm [14]: 34.

Al-Qur'an menunjukkan pula bahwa nikmat Allah yang banyak itu tidak saja bersifat materiil yang dapat dirasakan secara jasmani, tetapi juga bersifat nonmateriil yang dapat dirasakan secara rohani. Untuk nikmat jenis yang pertama, misalnya "nikmat berupa rezeki", (QS. An-Nahl [16]: 71); "nikmat berupa istri, anak-anak, dan cucu-cucu" (QS. An-Nahl [16]: 72); serta "nikmat berupa langit, bumi, air hujan, buah-buahan, alat transportasi laut dan sungai, matahari dan bulan yang terus menerus beredar di dalam orbitnya, siang dan malam yang silih berganti, dan segala kebutuhan hidup yang diminta kepada Allah" (QS. Ibrâhim [14]: 32-34).

Untuk nikmat jenis kedua —nikmat yang bersifat nonmateriil yang dapat dirasakan secara rohani— misalnya, "nikmat agama Islam" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 3); "nikmat keselamatan dari perbuatan jahat" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 11); serta "nikmat persatuan dan persaudaraan, yang sebelumnya bermusuhan-musuhan, bahkan telah berada di tepi jurang neraka" (QS. Âli 'Imrân [3]: 103).

Kata *ni'mat* (نِعْمَة) digunakan pula untuk menunjukkan adanya nikmat yang akan diperoleh di akhirat, yakni nikmat berupa pembebasan dari api neraka, seperti firman Allah di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 57.

Oleh karena itu, di samping Allah memerintahkan untuk mengingat nikmat-Nya, Dia pun menunjukkan agar manusia pandai-pandai mensyukuri nikmat-Nya. Hal ini ditegaskan di dalam QS. An-Naml [27]: 19 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 15. Walaupun kedua ayat ini memiliki redaksi yang sama, namun konteks pembicaraan yang dituju berbeda. Kalau ayat yang pertama menyangkut kisah Nabi Sulaiman as. dan semut; maka, ayat yang kedua menyangkut kewajiban manusia untuk menghormati kedua ibu bapaknya.

Penggunaan kata *ni'mat* di dalam kaitannya dengan perintah menyebut-nyebut nikmat itu sebagai pertanda mensyukurinya, ditemukan pula di dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 11. M. Quraish Shihab di dalam *Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm*,

menjelaskan bahwa menyebut-nyebut nikmat Tuhan, apabila disertai dengan rasa puas sambil menjauhkan rasa riya dan bangga merupakan salah satu bentuk pengejawantahan dari rasa syukur kepada Allah swt. Misalnya, dengan ungkapan, *"Al-hamdulillâh,* semalam aku mendapat taufik dan anugerah Allah sehingga dapat melaksanakan shalat *lail* (malam) sekian kali". Atau, *"Al-hamdulillâh,* saya melakukan puasa Senin-Kamis sejak beberapa tahun", dan sebagainya. Pengungkapan seperti ini dianjurkan selama tidak diikuti oleh rasa bangga dan ingin dipuji.

Dengan demikian, kata *ni'mat* (نِعْمَة) di dalam Al-Qur'an dipahami dengan makna 'anugerah', 'ganjaran', 'kelapangan', 'rezeki', dan 'kekuasaan'. Kata *ni'mat* ini digunakan bukan saja dalam konteks pembicaraan tentang nikmat yang bersifat material, melainkan juga yang bersifat spiritual; dan tidak saja menunjukkan nikmat yang dapat diperoleh di dunia, tetapi juga nikmat yang akan diterima di akhirat.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

NIDD/ANDÂDÂ (نِدّ/أَنْدَادا)

Andâdâ (أَنْدَادا) adalah bentuk jamak dari kata dasar *nidd* (نِدّ). *Nadda* (نَدَّ) - *yaniddu* (يَنِدُّ) - *niddan* (نِدًّا) dan *nudûdan* (نُدُوْدًا) memiliki makna dasar *syurûd wa firâq* (شُرُوْد وَ فِرَاق = terlepas/lari dan perpisahan/perbedaan) atau *mitslusy-syai' alladzî yudhâdduhû fî umûrih* (مِثْلُ الشَّيْئِ الَّذِيْ يُضَادُّه فِى أُمُوْرِه = bandingan dari sesuatu yang di dalam beberapa hal terdapat pertentangan/perbedaan antara keduanya).

Menurut Al-Akhfasy, *an-nidd* (النِّدّ = lawan yang diserupakan/bandingan yang berbeda) bermakna *al-matsal wa al-nazhîr* (الْمَثَل والنَّظِيْر = bandingan) menurut *Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah.* Adapun Ar-Raghib Al-Ashfahani membedakan antara *an-nidd* yang berarti *musyârakah fî jauharih* (مُشَارَكَة فِي جَوْهَرِه = ada persamaan di dalam bidang materinya) dengan *matsl* yang berarti *musyârakah bî ayyi musyârakah kânat* (مُشَارَكَة بِأَيِّ مُشَارَكَة كَانَت = ada persamaan secara umum baik dari segi materi maupun non materi). Pengertian yang dikemukakan oleh Al-Ashfahani tersebut kiranya didukung oleh isyarat yang dikandung oleh beberapa ayat yang di dalamnya terdapat kata *andâdâ* (أَنْدَادًا). Ayat-ayat dimaksud ialah QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. Az-Zumar [39]: 8, dan QS. Fushshilat [41]: 9. Ayat tersebut masing-masing menjelaskan bahwa orang-orang musyrik menyekutukan Allah swt. dengan menggunakan istilah *andâdâ* (أَنْدَادًا) di dalam segi penciptaan bumi, langit, air, dan buah-buahan.

Kata *andâdâ* (أَنْدَادًا) di dalam Al-Qur'an disebut enam kali, tersebar di dalam lima surah. *Andâdâ* (أَنْدَادًا) digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai sikap dalam menyekutukan Tuhan *(asy-syirk* = الشِّرك) oleh kaum musyrik. Namun, dapat dikatakan bahwa syirik dengan istilah *asy-syirk* terkesan lebih tinggi kualitasnya daripada syirik dengan istilah *andâdâ* (أَنْدَادًا). Kesan semacam ini didukung oleh akhir ayat yang menyatakan bahwa mereka yang melakukan syirik dengan istilah *andâdâ* (أَنْدَادًا) sesungguhnya mengetahui bahwa Allah swt. lebih agung dan lebih perkasa dibandingkan dengan yang mereka sekutukan (*wa antum ta'lamûn* = وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ). Betapapun, yang pasti syirik dengan istilah *andâdâ* (أَنْدَادًا) adalah bagian dari istilah *asy-syirk.*

Semua ayat Al-Qur'an yang di dalamnya didapati kata *andâdâ* (أَنْدَادًا) berbicara dalam konteks menjelaskan kekeliruan, kebodohan kaum musyrik. Mereka telah menyekutukan Allah dengan sesuatu yang sesungguhnya sangat lemah di hadapan Allah, bahkan tidak akan mampu memberi manfaat dan/atau mudharat apa pun kepada mereka. Mereka dikatakan bodoh karena sesungguhnya mereka sebelumnya telah mengetahui kemahaagungan dan ke-Mahakuasaan Allah swt. (QS. Al-Baqarah [2]: 22).

❖ *Cholidi* ❖

NIHLAH (نِحْلَة)

Kata ini berasal dari kata kerja *nahala–yanhalu* (نَحَلَ – يَنْحَل) yang berarti 'memberi sesuatu'. *Nahaltuhu syai'an* (نَحَلْتُهُ شَيْئًا) berarti 'saya memberinya sesuatu'. Di dalam konteks ini kata *nihlah* berarti 'pemberian' atau 'hadiah'. Pe-

ngertian seperti ini diikuti antara lain oleh Al-Kalbi, sedangkan pengertian lain, seperti pendapat Ibnu 'Abbas, Qatadah, Ibnu Juraij, dan Ibnu Zaid, mengartikannya *farîdhah* (فَرِيْضَة = suatu kewajiban yang harus dipenuhi). Kata kerja *nahala* itu juga berarti 'memberi maskawin' sehingga kalimat *nahaltal-mar'ata* (نَحَلْتَ الْمَرْأَةَ) berarti 'Engkau memberi wanita itu maskawin'. Dari pengertian itu, ada pendapat yang menyimpulkan bahwa kata *nihlah* (نِحْلَة) di sini berarti 'pemberian yang diberikan kepada wanita (yang dinikahi) dengan sukarela tanpa pengharapan mendapatkan sesuatu sebagai balasannya'.

Kata *nihlah* terdapat pada satu tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. An-Nisâ' [4]: 4, yang berbunyi, *"Wa âtu- an-nisâ'a shaduqâtihinna nihlah"* (وَءَاتُوا ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً = Dan berikanlah maskawin kepada wanita [yang kamu nikahi] sebagai pemberian dengan penuh kerelaan).

Pada ayat tersebut, digunakan kata *shaduqât* yang merupakan bentuk jamak dari *shaduqah* (صَدُقَة) atau *shudqah* (صُدْقَة), yang di dalam kaitan perkawinan berarti mahar (*mahr*) atau maskawin. Kata *nihlah* berkedudukan sebagai keterangan objek, menjelaskan fungsi objek kedua pada kalimat tersebut, yakni *shaduqât*. Dengan demikian, Ibnu 'Abbas dan orang-orang yang mengartikan *nihlah* sebagai *farîdhah* itu berpendapat bahwa QS. An-Nisâ' [4]: 4 itu mengandung pengertian, "Berikanlah kepada wanita-wanita itu maskawin mereka; itu adalah *nihlah* (ajaran agama). Setiap ajaran agama adalah wajib dilaksanakan".

Sementara itu, menurut Al-Kalbi dan orang-orang yang sependapat dengannya *nihlah* adalah pemberian atau hadiah. Demikian itu karena suami yang memberikannya tidak memperoleh gantinya. Harta yang diberikan itu sepenuhnya menjadi milik istri, dan bukan lagi milik suami. Setelah pernikahan terjadi, kedudukan suami atas harta tersebut bukanlah pemilik yang memegang hak, melainkan sebatas "boleh" ikut memiliki. Selain itu, di antara orang yang mengartikan kata *nihlah* dengan pemberian dan hadiah, menyatakan bahwa pada hakikatnya pemberian itu dari Allah, yaitu melalui perintah-Nya agar suami memberi maskawin kepada istri.

Pendapat lain mengatakan bahwa kata *nihlah* sebagai keterangan di dalam kalimat itu berarti 'dengan jiwa yang tulus dan bersih'. Pengertian ini didasarkan pada pengertian *lughawî* yaitu "pemberian tanpa minta ganti". Maka, seperti halnya seorang ayah memberi sesuatu kepada anaknya, pemberian yang tidak disertai pengharapan memperoleh ganti pastilah terjadi dengan jiwa yang tulus dan bersih.

Menurut Ar-Razi, ada perbedaan pendapat mengenai subjek penyerta pada ayat tersebut, yakni kepada siapakah pesan itu ditujukan. Ada yang berpendapat bahwa kalimat tersebut ditujukan kepada orang tua atau wali si wanita. Di dalam tradisi Arab Jahiliyah, wanita yang dinikahkan tidak menerima maskawin sedikitpun karena yang menerima adalah orang tua atau walinya. Hal demikian dilarang oleh Allah, dan Dia memerintahkan agar hak disampaikan kepada pemiliknya. Demikian pendapat Al-Kilbi dan Abu Shaleh yang diikuti oleh Al-Farra' dan Ibnu Qutaibah.

Pendapat lain menyatakan bahwa kalimat itu ditujukan kepada si laki-laki (suami) agar memberikan maskawin kepada si wanita. Di sana tidak disebutkan "wali", sementara ayat sebelumnya ditujukan kepada orang yang menikahi, yakni suami. Demikian ini pendapat 'Alqamah, An-Nakha'i, dan Qatadah, yang diikuti oleh Az-Zajjaj. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

NIKÂH (نِكَاح)

Kata *an-nikâh* (النِّكَاح) berarti *al-'aqd* (الْعَقْدُ = ikatan/perjanjian) dan *al-wath* (الْوَطْأُ = bersebadan). Para ahli bahasa berbeda pendapat tentang makna dari dua macam arti ini yang merupakan arti asal. Ada yang memandang *al-'aqd* sebagai arti asal dan *al-wath'* sebagai arti kiasan. Menurut istilah, *an-nikâh* (النِّكَاح) adalah akad perkawinan yang dilaksanakan berdasar syarat dan rukun tertentu menurut syariat Islam. Kata *an-nikâh* (النِّكَاح), dengan segala bentuk kata jadiannya, oleh Al-Qur'an disebut

Nikâh

23 kali, antara lain, di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 221, QS. An-Nisâ' [4]: 3, 6, dan 25, serta QS. An-Nûr [24]: 32–33.

Pembicaraan Al-Qur'an tentang pernikahan ini menyangkut, antara lain, anjuran nikah, wanita-wanita yang boleh dan tidak boleh dinikahi, dan batasan jumlah yang diperbolehkan.

Al-Qur'an menganjurkan kepada hamba agar menikah dan melarang mereka berbuat zina, seperti ditegaskan, antara lain, di dalam QS. An-Nûr [24]: 32–33. Rasulullah saw., di dalam sebuah haditsnya, juga menegaskan, "Barangsiapa yang mencintai agamaku hendaklah mengikuti sunnahku, dan di antara sunnahku itu adalah nikah." Para fuqaha berbeda pendapat mengenai hukum nikah. Jumhur ulama memandang hukum nikah di dalam Islam sebagai *mandûb* (sunat). Sementara sebagian yang lain, terutama para fuqaha Syafi'iyah, memandang hukum nikah di dalam Islam sebagai yang *mubâh* (kebolehan), sedangkan menurut fuqaha mazhab Azh-Zhahiri hukum nikah adalah wajib. Perbedaan pendapat di kalangan fuqaha ini hanya menyangkut tentang hukum nikah di dalam situasi normal, sedangkan di dalam situasi dan kondisi tertentu, seperti kekhawatiran seseorang akan terjerumus ke dalam perbuatan zina, padahal ia mampu untuk menikah maka hukum nikah, demikian kesepakatan ulama, adalah wajib.

Mengenai wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi, Al-Qur'an menyebutkan ibu tiri, ibu dan nenek seterusnya ke atas, anak kandung dan seterusnya ke bawah, saudari kandung seayah seibu maupun seayah atau seibu saja, saudari sesusuan, ibu istri (mertua), anak perempuan istri yang sudah digauli, – di dalam hal istri itu belum digauli lalu dicerai maka anak mantan istri tersebut boleh dinikahi – istri anak kandung, dan diharamkan pula menikahi dua perempuan yang bersuami (QS. An-Nisâ'). Kemudian, Al-Qur'an juga mengharamkan atau melarang menikahi perempuan musyrik (QS. Al-Baqarah [2]: 221). Sehubungan dengan ayat ini, para mufasir berbeda pendapat tentang hukum menikahi wanita *ahlul-kitâb* (Yahudi dan Kristen). Sebagian mufasir berpendapat bahwa kata *musyrikah* dan *musyrikîn* di dalam ayat ini umum, untuk semua orang kafir, termasuk *ahlul-kitâb*. Yang lain berpendapat bahwa larangan yang dipahami dari ayat ini telah dihapus oleh QS. Al-Mâ'idah [5]: 4. Pendapat pertama, yang melarang menikahi *ahlul-kitâb*, mengacu kepada sumber Ibnu Umar dan dipegangi oleh Mazhab Zaidiah. Pendapat kedua dan ketiga, yang membolehkan menikahi wanita-wanita *ahlul-kitâb*, dipegang oleh mayoritas ulama. Dalam mengomentari sahabat Nabi, Ibnu Umar dikenal sangat hati-hati sehingga agaknya pendapatnya yang melarang itu dilatarbelakangi oleh sikap kehati-hatian dan kekhawatiran akan keselamatan aqidah/agama suami/istri dan anak-anak. Selain dari larangan yang telah disebutkan di atas terdapat juga larangan menikahi perempuan lacur atau yang berbuat zina, seperti yang ditegaskan di dalam QS. An-Nûr [24]: 3. Di dalam memahami larangan ayat ini, Jumhur ulama berpendapat bahwa "larangan" ayat ini bukan untuk keharaman pernikahan melainkan untuk keharaman perbuatan zina itu sendiri. Dengan demikian, menurut mereka, hukum menikahi perempuan lacur itu boleh. Pendapat ini diperkuat dengan hadits riwayat Aisyah bahwa Nabi pernah ditanya tentang perihal laki-laki yang berzina dengan sorang wanita dan ia bermaksud menikahinya; lalu beliau bersabda, "Awalnya zina akhirnya nikah, yang haram tidak mengharamkan yang halal." Ada pula yang beralasan bahwa QS. An-Nûr [24]: 3 ini telah dihapus hukumnya (*mansûkh*) oleh Ayat 22 di dalam surah yang sama, dalam arti wanita lacur tersebut termasuk kategori "orang-orang yang belum atau tidak menikah". Sebagian ulama lagi berpendapat, menikahi wanita lacur itu haram. Pendapat ini diambil dari pengertian *zhahir* ayat yang secara tegas melarang menikahi wanita lacur, ditambah dengan riwayat yang memberitakan bahwa Nabi melarang Mursad ketika ia meminta izin untuk menikahi wanita yang hidup melacur di zaman Jahiliyah, yang juga dipandang

Nisâ'

sebagai salah satu latar belakang turunnya ayat yang melarang mengawini wanita lacur tersebut. Selain dari larangan yang bersifat selamanya, ada pula larangan menikahi perempuan untuk sementara waktu, yaitu larangan menikahi wanita (mantan istri) yang sudah ditalak tiga, sebelum wanita itu dinikahi oleh orang lain yang kemudian diceraikan, seperti ditegaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 230. Yang terakhir, Al-Qur'an melarang, kendatipun sudah tidak mungkin sekarang, menikahi para janda atau mantan istri Rasulullah, sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 53.

Adapun mengenai jumlah, Al-Qur'an memperbolehkan kaum laki-laki beristri lebih dari satu sampai batas maksimal empat, dengan syarat si suami harus adil dalam memperlakukan istri-istrinya (QS. An-Nisâ' [4]: 3). Hukum beristri lebih dari satu (poligami) ini adalah *al-ibâḥah* (kebolehan), bukan sunat, apalagi wajib. Berpoligami adalah hak yang diberikan kepada kaum laki-laki yang boleh diambil dan boleh tidak. Namun, untuk mengambil hak ini, seseorang harus melaksanakan kewajibannya berbuat adil. Tanpa kemauan dan kesanggupan berbuat adil, hak berpoligami gugur dan seseorang hanya diperbolehkan beristri satu.

❖ *Suryan A. Jamal* ❖

NISÂ' (نِسَـــاء)

Nisâ' (نِسَاء) adalah bentuk jamak dari kata *mar'ah* (مَـــرْأَة) yang berarti 'perempuan'. Kata *nisâ'* (نِسَاء) pada dasarnya berasal dari kata kerja *nasâ - yansû* (نَسَـــا – يَنْسُـــوْ) yang berarti 'meninggalkan'. Di samping kata *nisâ'*, Al-Qur'an juga menggunakan kata *niswah* (نِسْـــوَة) yang juga berarti 'perempuan'. Keduanya menunjukkan jamak.

Di dalam Al-Qur'an kata *nisâ'* disebut 57 kali, tersebar di dalam beberapa ayat dan surah, sedangkan kata *niswah* disebut 2 kali, yaitu pada QS. Yûsuf [12]: 30,

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ

(Wa qâla niswatun fil-madînah imra'atul 'azîz turâwidu fatâhâ 'an nafsih)
Wanita-wanita di kota berkata, "istri raja Al-'Azîz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya.

Dan Ayat 50,

فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ

(Falammâ jâ'ahur-rasûlu qâla irji' ilâ rabbika fas'alhu mâ bâlun-niswatil latî qaththa'na aidiyahunna)
Tatkala utusan itu datang kepada Yusuf maka Yusuf berkata, "Kembalilah kepada tuanmu dan tanyakanlah bagaimana keadaan wanita-wanita.yang telah melukai tangannya.

Walaupun kedua kata *nisâ'* dan *niswah* itu berasal dari akar kata yang sama, di dalam pengertian dan penggunaannya di dalam Al-Qur'an terdapat perbedaan. Perbedaan itu ialah sebagai berikut. (1) Dari segi pengertian, kata *nisâ'* digunakan untuk menyatakan 'wanita di dalam jumlah yang lebih kecil', sedangkan kata *niswah* digunakan untuk menyatakan 'wanita di dalam jumlah yang lebih besar'. Ath-Thabarsi, ketika menafsirkan kata *niswah* di dalam QS. Yûsuf [12]: 30, menerangkan bahwa *niswah* adalah *jamâ'ah min an-nisâ'* (جَمَاعَة مِن النِّســـاء = sekelompok besar wanita). (2) Kata *nisâ'* digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang "perempuan secara umum", sedangkan kata *niswah* digunakan Al-Qur'an di dalam konteks pembicaraan tentang "perempuan-perempuan pada masa Nabi Yusuf as."

Kata *nisâ'* juga dijadikan nama salah satu surah di dalam Al-Qur'an, yaitu surah ke-4 dalam urutan *mushaf*. Surah ini terdiri dari 176 ayat yang merupakan surah *Madaniyah* terpanjang sesudah QS. Al-Baqarah [2]. Dinamakan *An-Nisâ'* karena surah ini banyak membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan soal perempuan, misalnya tentang perkawinan, perceraian, dan hak-hak istri.

Banyak ayat di dalam Al-Qur'an yang menolak pandangan yang membedakan lelaki dan perempuan dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan

bahwa keduanya memiliki hak dan kewajiban masing-masing, seperti terlihat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 70, QS. An-Nahl [16]: 58-59, QS. Al-A'râf [7]: 20, QS. Al-Baqarah [2]: 36, dan QS. Thâhâ [20]: 120.

Dalam konteks kehidupan keluarga, Al-Qur'an menempatkan perempuan sebagai pendamping suami; dalam hal ini ia diibaratkan sebagai pakaian bagi suami dan suami sebagai pakaian bagi istri – keduanya saling membutuhkan (QS. Al-Baqarah [2]: 187) dan sebagai ibu yang harus dihormati (QS. Luqmân [31]: 14).

Kata *nisâ'* di dalam Al-Qur'an pada umumnya diungkap dalam konteks pembicaraan tentang: (1) perkawinan, (2) hubungan suami-istri, (3) perceraian/talak, (4) pewarisan, dan (5) soal aurat/kesopanan.

Di dalam hal perkawinan, Al-Qur'an menjelaskan bahwa (a) seorang lelaki dapat mengawini lebih dari satu perempuan, tetapi dengan syarat harus dapat berlaku adil terhadap mereka; jika tidak dapat berlaku adil, cukup satu saja (QS. An-Nisâ' [4]: 3); (b) seorang wanita berhak memperoleh mahar/maskawin (QS. An-Nisâ' [4]: 4); (c) tidak semua perempuan dapat dinikahi, seperti ibu, saudara, dan lain-lain seperti yang disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 22-24.

Al-Qur'an juga menyebut kata *nisâ'* dalam pembicaraan tentang perceraian atau talak, misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 231-232. Tentang suami yang menalak istri sebelum mencampurinya dijelaskan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 236. Seorang istri yang ditalak suaminya memunyai masa tunggu yang disebut *'iddah* (عِدَّة). Selama masa ini ia tidak diperkenankan menikah dengan siapa pun. Lamanya masa *'iddah* berbeda-beda, seperti dijelaskan di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 4. Perempuan-perempuan yang telah ditalak masih memunyai hak dari suaminya seperti dikemukakan di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 6.

Mengenai pewarisan, kata *nisâ'* diungkap untuk menjelaskan bahwa perempuan memunyai hak dalam harta waris sebagaimana laki-laki (QS. An-Nisâ' [4]: 7, 11, 19, 32, dan 176).

Kata *nisâ'* juga dikemukakan di dalam pembicaraan tentang aurat dan masalah kesopanan (QS. An-Nûr [24]: 31), penjelasan yang serupa ditemukan juga di dalam QS. An-Nûr [24]: 60, QS. Al-Ahzâb [33]: 32, 33, 35 dan 59.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

NUBUWWAH (نُبُوَّة)

Sebagaimana halnya kata *an-nabiyyu* (النَّبِيُّ) dengan bentuk jamaknya *al-anbiyâ'* (الأَنْبِيَاء) atau *an-nabiyyûn* (النَّبِيُّوْنَ), kata *an-nubuwwah* (النُّبُوَّة) berakar dari kata *naba'un* (نَبَأ = berita yang memunyai faidah yang sangat besar dan dengannya diperoleh suatu pengetahuan atau dugaan yang sangat kuat).

Pengertian *an-nubuwwah*, menurut Al-Ashfahani, adalah

سَفَارَةٌ بَيْنَ اللهِ وَبَيْنَ ذَوِى العُقُوْلِ مِنْ عِبَادِهِ لِإِزَاحَةِ عِلَّتِهِمْ فِى أَمْرِ مَعَادِهِمْ وَمَعَاشِهِمْ

(Safârat bainallâh wa baina dzawil-'uqûl min 'ibâdihî li'izâlati 'illatihim fi amri ma'âdihim wa ma'âsyihim)
Mediasi antara Allah dengan orang-orang yang memunyai akal sehat dari hamba-hamba-Nya untuk mengatasi persoalan mereka baik dalam soal ukhrawi maupun persoalan duniawi.

Maka kedudukan Nabi sebagai pembawa berita, jelas, memiliki akal yang *brilliant* atau seperti diistilahkan oleh pengarang kitab *Mu'jam Mufradât Alfâzhil-Qur'ân* itu dengan *al-'uqûludz-dzakiyyah* (العُقُوْلُ الذَّكِيَّة = akal yang cerdas) karena kata nabi itu dari patron kata *nabîun* (نَبِيءٌ) sama dengan kata *fa'îlun* (فَعِيْلٌ =pelaku), yakni orang yang menyampaikan berita dan penyampaiannya itu disebut dengan *an-nubuwwah*.

Kata *an-nubuwwah* terulang lima kali dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 79; Al-An'âm [6]: 89; Al-'Ankabût [29]: 27; Al-Jâtsiyah [45]: 16; dan Al-Hadîd [57]: 26.

Kedudukan kata *an-nubuwwah* dalam struktur kalimat seperti terdapat di dalam ayat-ayat tersebut merupakan objek dari kata kerja sebelumnya, sedangkan kata kerja yang mendahuluinya ada dua macam, yaitu *an yu'tîyahû*

Nubuwwah

(أَنْ يُؤْتِيَهُ)/*âtainâ* (آتَيْنَا = Kami berikan) dan *ja'alnâ* (جَعَلْنَا = Kami jadikan). Apabila didahului dengan *an yu'tîyahû* (أَنْ يُؤْتِيَهُ)/*âtainâ* (آتَيْنَا), maka ada dua kata yang menyertai kata *an-nubuwwah* yang menjadi objek, yaitu *al-kitâb* (الكِتَابُ)dan *al-hukm* (الحُكْمُ), sedangkan kata *an-nubuwwah* berada di urutan terakhir. Apabila didahului oleh *ja'alnâ* (جَعَلْنَا), maka yang menyertai kata *an-nubuwwah* hanyalah *al-kitâb* (الكِتَابُ) dan kata *an- nubuwwah* berada di urutan pertama.

Ismail Haqqi Al-Barwasiy, pengarang kitab tafsir *Rûhul-Bayân,* ketika menafsirkan tertib perurutan kata *al-kitâb, al-hukm,* dan *an-nubuwwah* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 79, ia mengatakan bahwa tertib urutan kata-kata itu tersusun secara sistematis. Ia menjelaskan lebih lanjut bahwa kitab yang diturunkan kepada nabi itu memuat hukum, untuk diketahui dan diamalkan, kemudian nabi menyampaikannya segala kandungan dan rahasia-rahasia yang terdapat di dalamnya. Penyampaian kepada umat manusia itu disebut dengan kenabian atau *an- nubuwwah.*

Kandungan kata *an-nubuwwah* di dalam Al-Qur'an mencakup dua hal, yaitu 'isi risalah' dan 'orang yang diberikan risalah' kenabian. Kalau kata *an-nubuwwah* didahului dengan kata *an yu'tîyahu* (أَنْ يُؤْتِيَهُ)/*âtainâ* (آتَيْنَا = Kami berikan), maka konotasinya menyangkut persoalan isi risalah, yakni persoalan akidah, syariat, dan akhlak, sedangkan jika di dahului dengan kata *ja'alnâ* (جَعَلْنَا = Kami jadikan), maka konotasinya adalah orang-orang yang diutus menjadi nabi.

Isi risalah yang terkandung di dalam kata *an-nubuwwah* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 79 menekankan pada persoalan akidah. Ayat ini turun sebagai bantahan terhadap sekelompok pemuka agama Yahudi dan pemuka agama Nasrani dari suku Najran yang ketika itu diajak oleh Nabi untuk memeluk agama Islam. Mereka berkata: "Apakah Engkau hai Muhammad berkeinginan agar kami sembah sebagaimana kaum Nasrani menyembah Isa ibnu Maryam? Kemudian salah seorang tokoh Nasrani Najran di antara mereka berkata: "atau adakah di antara kami yang kamu tunjuk hai Muhammad untuk disembah? Nabi saw. menjawab: "kita berlindung kepada Allah untuk menyembah selain Allah dan kita berlindung pula kepada Allah untuk memerintahkan menyembah selain Allah, bukan untuk hal ini saya diutus dan bukan pula hal seperti itu saya diperintahkan. Al-Qur'an menjelaskan bahwa *"Tidak wajar bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya al-Kitab, hikmah, dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia:"hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah." Akan tetapi (dia berkata): "hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani — yakni orang yang sempurna ilmu dan takwanya kepada Allah* swt. *— karena kamu selalu mengajarkan al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya. Dan (tidak wajar pula baginya) menyuruhmu menjadikan malaikat dan para nabi sebagai tuhan. Apakah (patut) dia menyuruhmu berbuat kekafiran di waktu kamu sudah (menganut agama) Islam."*

Demikian pula halnya makna konotatif kata *an-nubuwwah* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 89. Ayat ini memperingatkan kepada orang-orang Mekkah yang mengingkari dan tidak mau menerima ajakan risalah Nabi Muhammad saw. bahwa misi risalah itu akan diserahkan kepada orang-orang yang sekali-kali tidak akan mengingkarinya.

QS. Al-Jâtsiyah [45]: 16 menceritakan keadaan Bani Israil bahwa kepada mereka telah diberikan Al-Kitab (Taurat), kekuasaan, dan kenabian, dan telah diberikan pula kepada mereka rezeki-rezeki yang baik, dan mereka dilebihkan atas bangsa-bangsa yang lain. Isi risalah yang disampaikan oleh nabi-nabi mereka kepada mereka selain hukum-hukum di dalam kitab Taurat juga petunjuk-petunjuk dan keterangan-keterangan yang jelas akan diutusnya Muhammad saw. sebagai nabi, bukan dari kalangan mereka. Namun orang-orang Bani Israil itu dengki setelah menjadi kenyataan bahwa benar adanya kenabian itu diberikan kepada Nabi Muhammad saw.

Seperti dikemukakan di atas bahwa kata *an-nubuwwah* juga sebagai objek dari kata *ja'alnâ* (جَعَلْنَا = Kami jadikan), sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 27 dan QS. Al-Hadîd [57]: 26. Ayat yang terdapat di dalam surah yang

disebutkan pertama itu menjelaskan bahwa kepada Nabi Ibrahim dianugerahkan Ishaq dan Ya'qub serta dijadikan pula kenabian dan kitab pada keturunannya. Maksudnya, Allah swt. tidak mengutus para nabi kecuali dari keturunan Nabi Ibrahim as. dan semua kitab-kitab samawi, seperti Zabur, Taurat, Injil, dan Al-Qur'an diturunkan kepada anak keturunannya. Ismail Haqqi Al-Baruwasiy menyebutkan, ketika menafsirkan kata *an-nubuwwah* di dalam ayat ini, bahwa ada 1000 orang diutus sebagai nabi dari keturunan Nabi Ibrahim as., baik dari Bani Ismail maupun dari Bani Israil. Dengan demikian, makna konotatif kata *an-nubuwwah* di dalam ayat ini berbicara tentang asal-usul dan keturunan dari para nabi. Demikian pula, makna konotatif kata *an-nubuwwah* di dalam ayat pada surah yang disebutkan terakhir di atas juga berbicara soal asal-usul dan keturunan dari para nabi. Disebutkan di dalam Al-Qur'an bahwa Kami (Allah) mengutus Nuh dan Ibrahim, dan Kami (Allah) jadikan kepada keturunan keduanya kenabian dan al-kitab. Kedua *nabiyullâh* (نَبِيُّ اللهِ = nabi Allah) itu disebut untuk memuliakan mereka karena keduanya adalah bapak para nabi. Nabi-nabi yang diutus setelah Nabi Nuh as. adalah dari keturunannya, demikian pula nabi-nabi setelah Nabi Ibrahim adalah juga dari keturunannya. ❖ *Mujahid* ❖

NÛH (نُوْح)

Nabi Nuh salah seorang nabi dan rasul Allah yang kisahnya di dalam Al-Qur'an banyak dikaitkan dengan bencana air bah yang menghancurkan semua habitat di muka bumi, kecuali sebagian kecil yang diselamatkan Allah swt.

Kata *nûh* di dalam Al-Qur'an disebut 43 kali. Kata *nûh* hanya tersebut 3 kali dalam QS. Nûh (ayat 1, 21 dan 26). Di dalam Al-Qur'an ada enam nabi dan rasul yang namanya diabadikan sebagai nama surah, yaitu Yunus (surah ke-10), Hud (surah ke-11), Yusuf (surah ke-12), Ibrahim (surah ke-14), Nuh (surah ke 71), dan Muhammad (surah ke 47).

Pernyataan bahwa Nuh adalah nabi dan rasul Allah swt. dinyatakan pada QS. Nûh [71]: 1–2. Nuh merupakan salah seorang nabi yang dianugerahi umur panjang, yakni sampai berusia kurang lebih 950 tahun (QS. Al-'Ankabût [29]: 14).

Sama dengan nabi dan rasul lainnya, selain Muhammad saw. Nabi Nuh as. hanya diutus untuk kaumnya dan terbatas untuk masa tertentu pula. Ajaran yang disampaikan Nuh sama dengan ajaran yang dibawa para nabi dan rasul sebelum dan sesudahnya, yaitu ajaran tauhid yang mengajarkan bahwa hanya Allah swt. Tuhan yang berhak disembah dan ditaati (QS. Nûh [71]: 1–4, dan QS. Hûd [11]: 25–26).

Sebagaimana umumnya para nabi dan rasul Allah swt., Nuh juga mendapat tantangan dan perlawanan dari kaumnya. Bahkan, setelah berdakwah sekian ratus tahun lamanya, ia hanya beroleh pengikut sedikit manusia dan itu pun dari golongan orang-orang yang lemah (QS. Hûd [11]: 27–36 dan QS. Nûh [71]: 5–9). Istri dan anak Nabi Nuh sendiri termasuk di antara orang-orang yang tidak menerima seruannya (QS. At-Tahrîm [66]: 10 dan QS. Hûd [11]: 42).

Karena merasa tidak mampu lagi menghadapi kaumnya yang ingkar dan keras kepala, Nuh as. mengadukan keadaan mereka kepada Allah swt. Pengaduan Nuh tersebut dipaparkan di dalam QS. Nûh [71]: 5–24.

Akibat perbuatan kaum Nuh yang melampaui batas, Allah swt. menimpakan azab atas mereka, berupa hujan dan badai serta bencana banjir yang menenggelamkan seluruh kaumnya yang kafir berikut harta benda mereka (QS. Nûh [71]: 25).

Akan tetapi, sebelum datangnya bencana tersebut, Allah swt. terlebih dahulu memerintahkan kepada Nabi Nuh as. untuk membuat kapal supaya Nuh dan pengikutnya yang sedikit itu dapat terhindar dari malapetaka (QS. Hûd [11]: 37). Ketika Nuh dan pengikutnya bekerja membuat kapal, orang-orang kafir itu pun mengejek mereka sebagai dinyatakan di dalam QS. Hûd [11]: 38.

Setelah kapal itu jadi, Allah swt. memerintahkan kepada Nuh dan pengikutnya

beserta keluarga dan binatang ternak mereka untuk segera naik ke kapal. Kapal itu pun kemudian berlayar menerjang ombak yang bergulung setinggi gunung (QS. Hûd [11]: 40–41).

Di tengah pelayarannya, Nuh melihat anaknya yang terancam bahaya lalu memanggilnya agar naik ke kapal dan ikut berlayar bersama orang-orang beriman. Namun, anaknya menolak dengan angkuh sambil berkata, "Aku akan mencari perlindungan ke bukit yang dapat menghindarkan diriku dari bahaya". Akhirnya, anak Nabi Nuh pun tenggelam dibawa ombak (QS. Hûd [11]: 42-43). Sebagai ayah, Nuh memohonkan perlindungan kepada Allah swt. untuk keselamatan anaknya, tetapi Allah swt. menjawab, "Hai Nuh sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), sesungguhnya, (perbuatannya) perbuatan yang tidak baik. Sebab itu, janganlah kamu memohon kepada-Ku sesuatu yang kamu tidak mengetahui (hakikat)-nya" (QS. Hûd [11]: 46). Karena teguran Tuhan itu, Nuh as. menyatakan rasa penyesalannya seperti dinyatakan di dalam QS. Hûd [11]: 47.

Azab yang ditimpakan Allah swt. menghancur-luluhkan semua orang kafir berikut semua harta mereka tanpa kecuali. Setelah itu, barulah air surut, hujan berhenti dan kapal yang ditumpangi Nuh dan pengikutnya berlabuh dengan selamat di Judi (QS. Hûd [11]: 44). Para penumpang kapal tersebut dipersilakan turun oleh Allah swt. dan kepada mereka diucapkan selamat (QS. Hûd [11]: 48).

Melihat akibat bencana yang ditimpakan Allah swt. kepada orang-orang kafir, Nabi Nuh as. pun merasa menyesal atas pengaduannya seperti dikemukakan di dalam QS. Hûd [11]: 47.

❖ *Musda Mulia* ❖

NUQIRA (نُقِرَ)

Kata *nuqira* adalah bentuk *fi'l mâdhî majhûl* (kata kerja lampau pasif). Kata *nuqira* (نُقِرَ) berasal dari kata *naqara – yanquru – naqran* (نَقَرَ – يَنْقُرُ – نَقْرًا), berakar dari huruf-huruf *nûn* (نُوْن), *qâf* (قَاف), dan *râ'* (رَاء), yang mengandung arti 'melubangi akibat suatu tekanan'. Dari akar kata tersebut ditemukan arti-arti, seperti 'memukul', 'mengukir', 'melukis', 'mencari', dan 'menyelidiki'. Ada pula yang mengartikan kata *naqara* dengan 'memahat' karena yang melakukannya membentuk sesuatu dengan cara menekan sehingga menimbulkan lubang-lubang pada kayu dan sebagainya, yang pada gilirannya membentuk sesuatu.

Kata *nuqira* (نُقِرَ) dan kata-kata yang terambil dari akar kata yang sama ditemukan empat kali di dalam Al-Qur'an. Kata *nuqira* sendiri disebutkan hanya sekali, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 8. Di dalam ayat yang sama ditemukan pula kata *an-nâqûr* (اَلنَّاقُوْر) sekali. Adapun dua ayat sisanya menggunakan kata *naqîrâ* (نَقِيْرًا), yang terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 53 dan 124.

Untuk kata-kata *nuqira* dan *an-nâqûr*, Allah swt. berfirman, *"Fa-idzâ nuqira fin-nâqûr"* (فَإِذَا نُقِرَ فِي اَلنَّاقُوْرِ = Apabila ditiup sangkakala). Menurut M. Quraish Shihab bahwa perkembangan bahasa lebih jauh menggunakan kata *naqar* di dalam arti 'suara' sehingga kata kerjanya diartikan dengan 'menyuarakan'. Di dalam hal ini, suara yang keluar dari trompet adalah akibat embusan angin. Karena itu, kata *nuqira* di dalam ayat ini bermakna 'ditiup' dan kata *an-nâqûr* bermakna 'sangkakala'. Dengan ungkapan lain, sangkakala dinamai *an-nâqûr* karena dengan tekanan udara yang diembuskan dari mulut melalui lubangnya lalu ia mengeluarkan suara yang keras. Adapun yang dimaksud dengan peniupan sangkakala pada Ayat 8 QS. Al-Muddatstsir adalah peniupan di mana tiba-tiba seluruh makhluk berdiri menunggu putusan Allah. Mengingat, pada saat itulah ketakutan mencekam setiap makhluk, yang dibangkitkan untuk mempertanggungjawabkan segala amal perbuatan mereka. Di dalam QS. Az-Zumar [39]: 68, ditegaskan bahwa peniupan sangkakala akan terjadi dua kali. Pada peniupan pertama yang terjadi hanya sekedar "kematian" dan tentunya kematian yang dimaksud hanya dialami oleh mereka yang masih hidup ketika itu. Kaum

musyrik yang mengganggu Nabi saw. tentu saja tidak termasuk mereka yang dimatikan ketika itu karena mereka kini sudah lama mati. Jadi, tepatlah kalau dinyatakan bahwa peniupan yang dimaksud di sini adalah peniupan kedua yang oleh ayat ini tersirat suatu ancaman bagi seluruh manusia, khususnya mereka yang mengganggu Nabi ketika turunnya wahyu-wahyu Al-Qur'an.

Dalam pada itu, lanjut pakar tafsir Al-Qur'an tersebut bahwa menarik untuk dianalisis, mengapa hanya satu-satunya ayat ini yang menggunakan kata *nuqira* dan kata *an-nâqûr* untuk menggambarkan peniupan sangkakala, sedangkan sebelas ayat lainnya menggunakan kata *nufiha* (نُفِخَ) dan kata *yanfuhu* (يَنْفُخُ) untuk maksud yang sama? Jawabannya, terletak pada konteks ayat yang mengandung tekanan khusus terhadap orang yang tidak percaya; bahkan, mengganggu Nabi saw. sehingga keseluruhan ayat merupakan peringatan keras terhadap mereka. Dari sini, walaupun kesulitan ketika itu akan dirasakan oleh semua makhluk; namun, karena tekanannya lebih banyak tertuju kepada mereka yang disebutkan di atas maka dipilihlah satu kata yang memberikan kesan yang lebih berat dan menakutkan.

Sayyid Quthub menegaskan bahwa kata *nuqira* memberikan kesan kerasnya suara yang didengar sehingga seakan-akan memecahkan anak telinga. Pendapat ini diperjelas oleh Jamaluddin Ayyad dengan menguraikan bahwa huruf *qâf* (قَاف) adalah suatu huruf yang "berat" diucapkan, yakni mengharuskan seseorang menekan pada langit-langit mulutnya bagaikan memukul sehingga menimbulkan lubang; huruf tersebut juga "berat" terdengar di telinga. Selain itu, kata *nuqira* itu sendiri di dalam berbagai artinya memberikan kesan berat dan sulit. Menurut keterangan Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi berdasarkan riwayat dari Ibnu Hibban bahwa Zurarah bin Aufa', seorang Qadhi (hakim) negeri Bashrah, ketika sedang shalat Shubuh ia bertindak sebagai imam dan membaca ayat ini —yang agaknya menghayati benar kandungannya— tiba-tiba ia jatuh tersungkur dan wafat seketika. Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa ketika turun ayat ini, Rasulullah saw. bersabda, "Bagaimana aku dapat tenang, sedangkan petugas sangkakala telah meletakkan di mulutnya serta menundukkan dahinya menanti perintah untuk meniup". Hamka menafsirkan ayat ini bahwa sangkakala akan ditiup oleh petugas, yakni malaikat yang bernama Israfil; dan itulah pertanda permulaan kiamat telah datang.

Untuk kata *naqîrâ* (نَقِيْرًا) disebut di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 53. Kata ini disebut dalam konteks pembicaraan tentang kecaman terhadap pengikut *Thaghut*. Mereka tidak pantas diangkat sebagai pemimpin (penguasa) karena mereka tidak akan mendatangkan sedikit pun kebaikan kepada manusia. Menurut Ibnu Katsir bahwa awal ayat ini merupakan *istifhâm inkâriy* (اِسْتِفْهَام إِنْكَارِيّ = pertanyaan yang menafikan), yang bermakna 'mereka tidak memiliki kerajaan'. Kemudian, Allah menyifati mereka dengan kebakhilan. Jadi, kalaupun memiliki kerajaan, mereka tidak akan memberikan kepada manusia sesuatu walau hanya sedikit. Maksudnya, kalau mereka memiliki bagian kerajaan dan memegang kekuasaan, niscaya tidak akan membagikan sesuatu kepada seorang manusia pun, apalagi kepada Nabi Muhammad saw.; tidak akan memberikan sesuatu walau sekecil lubang, yaitu sebuah titik yang terdapat di dalam biji kurma.

Selanjutnya, untuk kata *naqîrâ* lainnya disebut QS. An-Nisâ' [4]: 124. Kata ini digunakan di dalam konteks pembicaraan tentang pembalasan terhadap amal-amal perbuatan manusia. Orang yang saleh dimasukkan ke dalam surga; dan mereka tidak akan disiksa sedikit pun.

Dari keterangan di atas maka dapat dinyatakan bahwa kata *naqîrâ* (نَقِيْرًا) yang terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 53 dan 124 diartikan sebagai 'titik atau lubang yang sangat kecil, yang terdapat pada biji kurma'. Kata *naqîrâ* pada ayat yang pertama sebagai perumpamaan kecilnya kemungkinan pengikut *Thaghut* —kalau mereka memiliki kerajaan— untuk memberikan kebaikan kepada manusia. Adapun kata *naqîrâ* pada

Nûr

ayat yang terakhir sebagai perumpamaan kecilnya kemungkinan orang yang saleh untuk mendapat siksaan. "Kecilnya" dimaksud seperti kecilnya titik atau lubang yang terdapat pada biji kurma. Dengan demikian, kata *nuqira* (نُقِرَ) dan kata-kata yang terambil dari akar kata yang sama digunakan oleh Al-Qur'an untuk arti 'tiupan', termasuk di dalam hal ini 'trompet' atau 'sangkakala', dan 'titik atau lubang yang sangat kecil'. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

NÛR (نُور)

Kata *nûr* (نُور), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *nûn*, *wauw*, dan *ra'*. Maknanya yang populer adalah *cahaya*. Tetapi di samping itu, dari huruf-huruf ini juga dibentuk kata yang bermakna, *gejolak, kurang stabil*, dan *tidak konsisten*. Api dinamai *nâr*, bukan saja karena dia memberi cahaya, tetapi juga karena dia bergejolak dengan cepat, sekali bekobar ke atas, sekali menurun, karena terpaan angin.

Kata *nûr* secara berdiri sendiri ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 33 kali, di samping itu ditemukan pula kata ini digandengkan dengan kata ganti persona pertama, kedua, dan ketiga; *dia, kamu, kami*, dan *mereka*.

Merujuk kepada penggunaan Al-Qur'an, ditemukan bahwa kata *nûr*, paling tidak memunyai sepuluh makna, yaitu 1) Agama Islam, 2) Iman, 3) Pemberi petunjuk, 4) Nabi Muhammad saw., 5) Cahaya siang, 6) Cahaya bulan, 7) Cahaya yang menyertai kaum Mukmin ketika menyebarang *shirâth* (صِرَاط)/titian, 8) Penjelasan tentang halal dan haram yang terdapat dalam Taurat, 9) Injil, dan 10) Al-Qur'an, serta 11) Keadilan.

Kata Nûr *selalu diungkap dalam bentuk tunggal untuk mengisyaratkan sumber cahaya hanya satu, yaitu Allah swt.*

Banyak sekali ayat-ayat yang menjelaskan bahwa Allah pemberi cahaya, misalnya, (قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ = *"Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan kitab yang menerangkan"* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 15). (هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا = Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan *nûran*/bercahaya" (QS. Yûnus [10]: 5).

Ulama-ulama merujuk kepada firman-Nya dalam QS. An-Nûr [24]: 35: *"Allâhu nûr as-samâwât wa al-ardh* (ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ), untuk menyatakan bahwa *nûr* adalah sifat/nama Allah. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang maksud ayat tersebut.

Ibnu Arabi mengemukakan enam pendapat ulama tentang makna *nûr* yang menjadi sifat Allah ini, yaitu: a. *Pemberi hidayah (penghuni langit dan bumi)*, b. *Pemberi cahaya*, c. *Penghias*, d. *Yang zhâhir* (ظَاهِر)/*tampak dengan jelas*, e. *Pemilik cahaya*, dan f. *Cahaya tetapi bukan seperti cahaya yang dikenal.* Walau para ulama berbeda pendapat tentang maknanya, namun mereka sepakat bahwa Allah bukan cahaya sebagaimana yang kita kenal. Bukankah Dia *"laisa ka mitslihi syai'un* (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ = tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya?

Kata *nûr* jika dikemukakan dalam konteks uraian tentang manusia—baik dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat—mengandung makna hidayah dan petunjuk Allah atau dampak dan hasilnya. Perhatikan antara lain QS. Al-Baqarah [2]: 257, Az-Zumar [39]: 22, Asy-Syûrâ [42]: 52, dan Al-Hadîd [57]: 13).

Adapun jika kata yang terangkai dari ketiga huruf di atas menyifati benda-benda langit, maka ia mengandung makna cahaya, tetapi cahaya yang merupakan pantulan dari benda langit lainnya yang bercahaya. Ketika berbicara tentang matahari dan bulan, Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah menjadikan bulan *nûr*

dan matahari *dhiyâ'*/ضِيَاء (QS. Yûnus [10]: 5). Di kali lain bulan dilukiskan sebagai *munîr*/مُنِير (QS. Al-Furqân [25]: 61). Dari Al-Qur'an ditemukan bahwa kata yang terangkai dari huruf-huruf yang sama dengan huruf-huruf kata *dhiyâ'*, digunakan oleh Al-Qur'an untuk cahaya yang bersumber dari dirinya sendiri, karena itu matahari dijadikan Allah *dhiyâ'* bukan *nûr* karena cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, bukan pantulan sebagaimana halnya bulan.

Matahari, api, atau kilat, (yang cahaya) semuanya dilukiskan Al-Qur'an dengan menggunakan kata yang berakar sama dengan *dhiyâ'*. Jangan duga bahwa cahaya tersebut benar-benar bersumber dari dirinya sendiri. Ini hanya relatif ketika dibandingkan dengan yang lain. Ini juga hanya ketika didasarkan pada kenyataan yang kita lihat dengan mata kepala, atau kita ketahui, tetapi sebenarnya semua cahaya tersebut bersumber dari Allah dan semua pada hakikatnya adalah *nûr,* dalam arti pantulan dari sumber cahaya yang tidak redup, yaitu Allah swt. Karena itu dinyatakan-Nya:

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّورَ

"Segala puji bagi Allah yang menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan nûr/cahaya dan gelap (untuk seluruh yang ada di alam raya)" (QS. Al-An'âm [6]: 1).

Atas dasar itulah kita hendaknya memahami kata *nûr* bagi Allah, dalam arti Pemilik dan Pemberi cahaya, bagi seluruh yang bercahaya di alam raya.

Imam Ghazali menjelaskan bahwa *nûr* adalah "Yang *zhâhir*/jelas pada dirinya dan yang bersumber kepadanya segala yang jelas."

Kalau kita perhadapkan *wujud* ini dengan *ketiadaan,* maka tidak dapat tidak, pastilah yang tampak adalah yang wujud, dan tiada kegelapan melebihi gelapnya ketiadaan, karena itu tulis Al-Ghazali lebih lanjut: "Yang tidak disentuh oleh kegelapan *'adam* (عَدَم [ketiadaan]), bahkan tidak disentuh oleh kemungkinan ketiadaan, (Yang wajib wujud-Nya) serta yang mengeluarkan segala sesuatu dari kegelapan ketiadaan menuju kejelasan wujud (Sang Pencipta), pastilah Dia yang wajar menyadang nama *Nûr.*"

Al-Qur'an, selalu menggunakan kata *nûr* dalam bentuk tungggal, berbeda dengan *kegelapan (zhulumât)* yang selalu berbentuk jamak. Ini untuk mengisyarakan bahwa sumber cahaya hanya satu, yaitu Allah swt. Oleh karena itu, ditegaskan-Nya bahwa (وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ = *"Barang siapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah, tiadalah dia memunyai cahaya sedikit pun"* (QS. An-Nûr [24]: 40).

Adapun kegelapan sungguh banyak, sumbernya pun beraneka ragam. Di sisi lain, ketika Al-Qur'an menyebut *nûr* dan *zhulumût* secara bergandengan, yang disebutnya terlebih dahulu adalah *zhulumât*. Ini bukan saja karena kegelapan (ketiadaan) mendahului cahaya (wujud) tetapi karena cahaya petunjuk-Nya adalah *nûr 'alâ nûr* (نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ = yakni *cahaya di atas cahaya* maka betapapun terangnya cahaya yang telah Anda raih, masih ada cahaya terang yang melebihinya, dan ketika Anda berada pada cahaya yang melebihi itu, maka cahaya yang telah Anda raih sebelumnya, adalah relatif gelap. Itu sebabnya mereka yang telah memperoleh cahaya petunjuk-Nya pun, masih dapat memperoleh tambahan petunjuk, (وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى = *"Allah akan menambah petunjuk kepada mereka yang telah mendapat petunjuk"* (QS. Maryam [19]: 76). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

NUSHH (نُصْح)

Kata *nushh* (نُصْح) adalah bentuk *mashdar* dari kata *nashaha - yanshahu - nushhan - nashhan - nashîhatan - nashâhatan* (نَصَحَ - يَنْصَحُ - نُصْحًا - نَصْحًا - نَصِيحَةً نَصَاحَةً). Abu Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya mengatakan dalam kitabnya, *Mu'jam Maqâyîtsil-Lughah* bahwa pada asalnya kata *nushh/nashîhah* ditujukan untuk makna *'ishlâh'* (إِصْلَاح = perbaikan, pendamaian, atau tindakan menyesuaikan dua hal yang tidak sesuai [berlawanan]), dan kadangkala kata *an-nâshih* (النَّاصِحُ), bentuk *ism fâ'il* (kata pelaku)-nya juga digunakan untuk menyatakan makna *al-khayyâth* (الْخَيَّاطُ = penjahit). Ibnu Manzhur, penulis kitab *Lisânul 'Arab* juga mengatakan, bahwa kata

nushhun wa nashîhatun (نُصْحٌ وَ نَصِيْحَةٌ) memunyai makna *'khiyâthah'* (خِيَاطَة), seperti dikatakan *nashahtu ats-tsauba* (نَصَحْتُ الثَّوْبَ = aku menjahit baju).

Makna lain adalah *'ikhlâsh'* (إِخْلاَص = bersih, murni, tidak bercampur dengan sesuatu atau ikhlas), dan *'tashdîq'* (تَصْدِيْقُ = pembenaran/ pengakuan), seperti hadits Nabi: *innad-dînan-nashîhatu lillâh wa lirasûlihî* (إِنَّ الدِّيْنَ النَّصِيْحَةُ لِلّٰهِ وَ لِرَسُوْلِهِ = Sesungguhnya agama itu adalah nasihat untuk Allah dan Rasul-Nya). Yang dimaksud dengan *an-nashîhatu lillâh* di dalam hadits tersebut adalah

صِحَّةُ اْلاِعْتِقَادِ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ وَ إِخْلاَصُ النِّيَّةِ فِيْ عِبَادَتِهِ

(Shihhatul-i'tiqâdi fî wahdâniyatihi wa ikhlâshun-niyyati fî 'ibâdatihî)

Benarnya keyakinan atas keesaan-Nya dan tulusnya niat dalam beribadah kepada-Nya).

Adapun yang dimaksud dengan *an-nashîhatu lirasûlihî* adalah *at-Tashdîq* (التَّصْدِيْقُ = pembenaran/ pengakuan). Lebih jauh, Ar-Raghib Al-Ashfahani mengatakan, bahwa dalam *an-nashîhah* dituntut adanya perbaikan terhadap yang dinasihati. Al-Fakhr Ar-Razi juga mengatakan, bahwa *an-nashîhah* itu cenderung kepada ketaatan dan penolakan terhadap kemaksiatan. Dengan demikian, *nasihat* bertolak belakang dengan tipu daya, sebagaimana yang dikatakan oleh Muhammad Abduh, bahwa nasihat itu memberi manfaat/kebaikan kepada yang dinasihati bukan kepada yang memberi nasihat.

Kata *nashîhah* dengan segala bentuknya ditemukan di dalam Al-Qur'an 11 kali, di dalam bentuk *fi'l mâdhi* (نَصَحْتُ وَ نَصَحُوْا) 3 kali yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 79 dan 93. Pada QS. At-Taubah [9]: 91. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (أَنْصَحُ) 2 kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 62 dan pada QS. Hûd [11]: 43. Satu kali di dalam bentuk *mashdar* (نُصْحِى) yaitu pada QS. Hûd [11]: 34. Enam kali di dalam bentuk *ism fâ'il* (نَا صِحٌ - نَاصِحُوْنَ - نَاصِحِيْنَ) yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 21, 68 dan 79, QS. Yusuf [12]:11, QS. Al-Qashash [28]: 12 dan 20, dan satu kali di dalam bentuk jamak dari sifat *musyâbbahah* dengan makna *ism fâ'il* (نَصُوْح) pada QS. At-Tahrîm [66]: 8.

Makna kata-kata yang berasal dari *an-nushh* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dapat dikelompokkan kepada:

1. Nasihat, yang terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 62, yang menyatakan: *"Aku sampaikan kepadamu amanat-amanat Tuhanku dan aku memberi nasihat kepadamu, dan aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui."* Di dalam ayat ini dikisahkan, bahwa Nabi Nuh telah memberi nasihat kepada kaumnya agar mereka menyembah Allah.
2. Ikhlas, ditemui di dalam QS. At-Taubah [9]: 91.
3. *Ishlâh* (perbaikan), dipahami di dalam QS. Yûsuf ayat 11. Di dalam ayat tersebut Allah menceritakan tentang permintaan saudara-saudara Nabi Yusuf kepada bapaknya untuk membawa Yusuf bersama mereka.

❖ *Munawaratul Ardi* ❖

NUSUK (نُسُك)

Kata *nusuk* (نُسُك) adalah kata berbentuk *mashdar* (مَصْدَر) dari kata *nasaka* (نَسَكَ), *yansuku* (يَنْسُكُ), *nusuk* (نُسُك). Menurut Ibnu Faris, kata ini berakar dari kata *nûn* (ن), *sîn* (س), *kâf* (ك) yang memiliki satu pengertian pokok, yaitu menunjuk pada 'ibadah' atau' pendekatan diri kepada Allah *swt'*. Karena itu, seseorang yang melaksanakan ibadah disebut *nâsik* (نَاسِك). Sembelihan hewan yang dimaksudkan untuk pendekatan diri kepada Allah disebut *nasîkah* (نَسِيْكَة). Tempat penyembelihan kurban hewan disebut *mansak* (مَنْسَك) atau *mansik* (مَنْسِك).

Sejalan dengan pengertian di atas, Al-Ashfahani mengatakan bahwa kata *nusuk* (نُسُك) adalah khusus berkenaan dengan ibadah haji. Kata *manâsik* (مَنَاسِك) adalah jamak dari kata *mansak* (مَنْسَك), yakni tata cara praktizk ibadah haji.

Menurut Al-Qurthubi, bahwa asal kata *an-nusuk* (النُّسُك) mengacu pada pengertian *'al-ghusl'* (الغُسْلُ = mencuci), seperti dikatakan *nasaka tsaubahu* (نَسَكَ ثَوْبَهُ = ia mencuci pakaiannya). Di dalam syariat merupakan sebuah nama peribadatan, seperti dikatakan: *rajul nâsik* (رَجُلٌ نَاسِك

= seseorang yang tekun beribadah).

Kata *nusuk* (نُسُك) dengan segala bentukannya dikemukakan sebanyak tujuh kali di dalam Al-Qur'an: QS. Al-Baqarah [2]: 196 dan 200; Al-Hajj [22]: 34 dan 67 (dua kali); dan Al-An'âm [6]: 162.

Ayat-ayat di atas, pada prinsipnya mengacu kepada tiga pengertian, yaitu (1) Ibadah haji; (2) Ibadah haji dan ibadah lainnya (semua ibadah); dan (3) Syariat (agama). Ketiga pengertian pokok tersebut dapat dilihat pada uraian berikut ini

(1) Asal kata *nasaka* (نَسَكَ) yang mengandung ibadah haji.

(a) Asal kata *nasaka* (نَسَكَ) yang mengandung arti 'tatacara ibadah haji', seperti di dalam QS. Al-Baqarah[2]: 128. Menurut *Tafsîr Al-Marâghî*, kata مَنَاسِك adalah bentuk jamak dari kata *mansak* (مَنْسَك), dari kata *nasak* (نَسَكَ); artinya sangat patuh beribadah. Menurut *Tafsîr Ibnu Katsir* bahwa ayat ini mengungkapkan hikayat doa Nabi Ibrahim as. dan Nabi Ismail as. Pada prinsipnya ayat di atas menerangkan tentang teknis pelaksanaan ibadah haji. Ibadah ini dimulai oleh Nabi Ibrahim as. yang mendapat pengajaran langsung oleh Malaikat Jibril as.

(b) Kata *nusuk* (نُسُك) yang mengandung pengertian '(pengorbanan)' di dalam ibadah haji.

Kata *nusuk* (نُسُك) yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 200. Di dalam *Tafsîr al-Qurthubî*, Imam Malik menjelaskan bahwa kata *an-nusuk* (النُّسُك) menerangkan pengorbanan yang dapat dilakukan di mana saja, bukanlah semacam haji yang hanya dapat dilakukan di kota Mekkah. Al-Qurthubi juga memahami seperti itu karena potongan ayat tersebut ber-*athaf* pada lafal sebelumnya, yakni puasa dan sedekah yang keduanya dapat dilaksanakan di mana saja. *Athaf* tersebut bukan hanya menyandarkan lafal sesudahnya sebagaimana kaidah bahasa, tetapi juga dari segi hukumnya. Oleh karena puasa dan sedekah dapat dilaksanakan di mana saja, maka *nusuk* (نُسُك = pengorbanan) juga dapat dilaksanakan di tempat lain. Karena itu, Rasul saw. tidak menamai pengorbanan itu sebagai haji.

(2) Kata *nusuk* (نُسُك) yang mengandung pengertian ibadah haji dan ibadah lainnya disebut di dalam QS. Al-An'âm [6]: 162. Al-Qurthubi mengatakan bahwa yang dimaksud *an-nusuk* (النُّسُك) adalah jamak dari kata *nasîkah* (نَسِيْكَة) yaitu 'penyembelihan', demikian kata Mujahid, Adh-Dhahak dan Said bin Jubair dan lain-lainnya. Menurutnya, penyembelihan yang dimaksudkan adalah penyembelihan yang terkait pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Sedangkan menurut Al-Hasan, kata *nusuk* (نُسُك) yang dimaksudkan adalah agama. Az-Zajjaj memaksudkan kata *nusuk* (نُسُك) adalah ibadah; yakni semua ibadah yang dapat mendekatkan diri kepada Allah swt. Sedangkan menurut Qaum bahwa kata *nusuk* (نُسُك) di dalam ayat tersebut mencakup semua amal-amal kebajikan dan ketaatan. Jadi pandangan ini tampaknya lebih luas cakupannya dari yang lain, yang mengkhususkan pada ibadah Haji dan Umrah saja.

Dengan demikian, ada dua bentuk pengertian kata itu, yaitu (1) ibadah haji, dan (2) ibadah haji dan ibadah lainnya; artinya tidak terikat pada satu ibadah saja, melainkan keseluruhan ibadah.

(3) Adapun kata *mansakan* (مَنْسَكًا) dan *nâsikû* (نَاسِكُوا) yang berasal dari kata *nasaka* (نَسَكَ) yang mengandung pengertian syariat terdapat di dalam QS. Al-Hajj [22]: 67.

Menurut Jalalain dan Al-Qurthubi, kata *mansakan* (مَنْسَكًا) yang di-*fath* dan di-*kasrah sin*-nya diartikan syariat, sedangkan kata *nâsikûhu* (نَاسِكُوهُ = mereka yang mengamalkannya), yakni orang-orang yang melaksanakan syariat tersebut. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat tersebut menginformasikan bahwa bagi setiap

kaum memiliki syariat tertentu, sebagaimana riwayat Ibnu Jarir berkata: kata *mansakan* (مَنْسَكًا) berarti bagi tiap-tiap umat memiliki nabi yang memiliki syariat tertentu. Olehnya itu, tiap-tiap pemeluk agama samawi memiliki syariat atau jalan khusus tanpa menyeberang ke syariat yang lain. Umat Nabi Musa as., syariatnya ada di dalam Taurat, umat yang hidup sejak masa pembangkitan Isa hingga pembangkitan Muhammad saw. ada di dalam Injil, dan sesudahnya hingga Hari Kiamat adalah umat Nabi Muhammad saw. yang syariatnya ada di dalam Al-Qur'an. ❖ *Abustani Ilyas* ❖

NUSYÛR (نُشُوْر)

Kata *nusyûr* (نُشُوْر) adalah kata dasar (infinitif) dari kata kerja *nasyara - yansyuru - nasyran - nusyûran* (نَشَرَ — يَنْشُرُ — نَشْرًا — نُشُوْرًا). Menurut Ibnu Faris Zakaria, kata *nasyara* (نَشَرَ) pada mulanya berarti 'membuka sesuatu dan membentangkannya', kemudian kata itu mengandung makna 'bangkit'. Misalnya kalimat *nasyartul-kitâb* (نَشَرْتُ الْكِتَاب = aku membuka kitab), karena kitab yang tertutup seolah-olah di dalam keadaan "tidur", setelah dibuka dan dibentangkan, maka kitab itu menjadi "bangkit", siap untuk dibaca. Kalimat *nasyarallâhul-mautâ* (نَشَرَ اللهُ الْمَوْتَى = Allah membangkitkan orang mati), berarti orang-orang mati yang berada di dalam kubur seolah-olah di dalam keadaan "tidur", setelah dihidupkan kembali oleh Allah dan dibentangkan (dikumpulkan) di padang mahsyar, maka mereka telah bangkit kembali. Oleh sebab itu, Hari Kiamat disebut juga *yaumun-nusyûr* (يَوْمُ النُّشُوْرِ) yang berarti Hari berbangkit. Dari akar kata *nasyara* tersebut muncullah aneka bentuk kata dengan keragaman makna, namun semuanya mengandung makna 'bangkit. Misalnya, kata *an-nasyr* (النَّشْر) berarti 'bau harum', karena bau yang harum seperti bau masakan dapat membangkitkan selera makan. Kata *al-minsyâr* (المِنْشَار), berarti 'gergaji', karena kayu yang dipotong dengan gergaji, serbuknya bangkit ke luar dan berserakan.

Kata *nusyûr* di dalam Al-Qur'an disebut dua kali di dalam bentuk *ma'rifah* (مَعْرِفَة = *definite noun*, pakai huruf *alif* dan *lam* di depannya, (النُّشُوْر), terdapat pada QS. Fâthir [35]: 9 dan QS. Al-Mulk [67]: 15. Di dalam bentuk *nakirah* (نَكِرَة = *indefinite noun*, tidak ada huruf *alif* dan *lam* di depannya, (نُشُوْر) disebut sebanyak tiga kali, pada QS. Al-Furqân [25]: 3, 40, dan 47.

Al-Qur'an menggunakan kata *nusyûr* umumnya untuk menunjukkan adanya hari berbangkit atau Hari Kiamat. Kata *nusyûr*, baik yang *ma'rifah* maupun yang *nakirah*, disebut lima kali di dalam Al-Qur'an, empat kali diantaranya bermakna 'hari berbangkit'. Al-Qur'an menjelaskan peristiwa hari berbangkit itu dengan memberikan contoh perbandingan yang dapat dipahami oleh masyarakat saat itu. Tanah yang tandus diibaratkan sebagai tanah yang mati, karena tidak dapat berfungsi menghidupkan tumbuh-tumbuhan. Namun, setelah disirami oleh air hujan dari langit, maka tanah tersebut menjadi subur, dapat menghidupkan aneka tanaman. Tanah yang subur itu bagaikan bangkit kembali dari kematiannya, seperti itulah manusia akan dibangkitkan kembali dari kuburnya pada Hari Kiamat untuk mempertanggungjawabkan semua perbuatan yang pernah dilakukannya selama hidup di dunia (QS. Fâthir [35]: 9). Menurut Ath-Thabathabai, "menghidupkan kembali tanah yang mati" merupakan ungkapan yang bermakna metaforis, berbeda dari ungkapan "menghidupkan kembali tanam-tanaman" yang mengandung makna yang sebenarnya (hakiki). Karena tanam-tanaman membutuhkan makanan, dapat tumbuh, berkembang, berdaun, berbuah dan melaksanakan aktivitas lainnya yang merupakan karakteristik makhluk hidup. Karena itu, "menghidupkan kembali tanah yang mati", maksudnya adalah 'menghidupkan kembali tanam-tanaman'. Menghidupkan kembali manusia pada hari berbangkit sama seperti menghidupkan kembali tanam-tanaman, karena kedua-duanya sama-sama makhluk hidup.

Di dalam ayat lain, Allah swt. menjelaskan tentang betapa bodohnya orang-orang musyrik

Mekkah yang mengambil selain Allah sebagai Tuhan, seperti patung. Padahal tanda-tanda kekuasaan Allah sudah sedemikian jelasnya di alam raya ini. Sebaliknya, patung-patung yang mereka pertuhankan itu tidak dapat menciptakan sesuatu, walaupun hanya sebuah sayap nyamuk saja, bahkan ia diciptakan. Tuhan-Tuhan mereka itu tidak dapat memberi manfaat dan menolak mudharat (bahaya), tidak dapat mematikan dan menghidupkan, bahkan tidak mampu membangkitkan kembali orang yang sudah mati. Karena, memberi manfaat, menolak mudharat (bahaya), mematikan, menghidupkan dan membangkitkan kembali orang mati merupakan kemampuan yang hanya dimiliki oleh Allah saja (Al-Furqân [25]: 3).

Orang-orang musyrik Mekkah tersebut di dalam perjalanan bisnisnya ke negeri Syam telah menyaksikan sendiri perkampungan kaum Luth yang pernah dihancurkan oleh Allah swt. dengan menurunkan hujan batu. Namun, mereka tidak ingin mengambil *'ibrah* (pelajaran) dari peristiwa itu. Mereka masih tetap mendustakan agama Allah yang dibawa oleh Rasul-Nya, bahkan mereka tidak yakin akan adanya hari berbangkit dan tidak takut akan adanya pembalasan di akhirat (Al-Furqân [25]: 40).

Pada QS. Al-Mulk [67]: 15, Allah swt. menyebut nikmatNya yang telah menjadikan bumi ini mudah diolah sehingga memungkinkan manusia dapat bertahan hidup. Oleh karena itu, Allah memerintahkan manusia agar berjalan ke berbagai penjuru bumi untuk mencari rezeki dan menikmati karunia-Nya. Namun, harus diingat bahwa kamu semua akan dibangkitkan kembali pada Hari Kiamat untuk dilakukan perhitungan (hisab) atas semua perbuatan yang pernah dilakukan selama hidup di dunia dan menerima pembalasan atas perbuatan tersebut. Dalam ayat ini terdapat ungkapan *wa 'ilaihin-nusyûr* (وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ) yakni kata *ilahi* (إِلَيْهِ = kepada-Nya) didahulukan dari pada kata *an-nusyûr* (النُّشُوْرُ = akan dibangkitkan/ dikembalikan). Di dalam bahasa Arab, susunan redaksi kalimat seperti itu disebut *al-ikhtishâsh* (إِخْتِصَاص) yang berarti adanya kekhususan, sehingga maknanya mengandung penekanan (*stressing*) yakni hanya kepada-Nya saja kamu akan dibangkitkan/ dikembalikan. Ungkapan seperti itu jauh lebih bermakna dari pada sekadar ungkapan *an-nusyûr 'ilaihi* (النُّشُوْرُ إِلَيْه = kamu akan dibangkitkan/ dikembalikan kepada-Nya).

Kalau di dalam keempat ayat di atas kata *nusyûr* mengandung makna bangkitnya manusia dari kematiannya, maka pada QS. Al-Furqân [25]: 47, kata itu berarti bangkitnya manusia untuk mencari rezeki. Ungkapan *wa ja'alan-nahâra nusyûrâ* (وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا = dan Dialah Allah yang telah menjadikan siang agar manusia bangkit untuk mencari rezeki). Di awal ayat ini disebutkan bahwa Allah telah menjadikan malam untuk beristirahat. Menurut Al-Qurthubi, bangkitnya manusia dari tidurnya dipersamakan dengan bangkitnya dari kematian. Karena tidur hampir sama dengan kematian, di mana manusia hilang kesadarannya. Oleh sebab itu, ketika bangun tidur di pagi hari, Nabi membaca do'a, *Alhamdulillâhil-ladzî aḥyânâ ba'damâ 'amâtanâ wa 'ilaihin-nusyûr* (الحَمْدُ لله الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَ إِلَيْهِ النُّشُوْرِ = segala puji hanya milik Allah yang telah menghidupkan kami kembali setelah seolah-olah kami dimatikan, dan kepada-Nya sajalah kami akan dibangkitkan/dikembalikan).

❖ *Muchlis Bahari* ❖

NUSYÛZ (نُشُوْز)

Di dalam Al-Qur'an, kata *nusyûz* dan kata yang seakar dengannya terulang sebanyak lima kali dalam tiga konteks pembicaraan, yaitu 'berdiri untuk mempersilakan duduk bagi orang lain yang terlambat datang di dalam suatu majelis', 'kedurhakaan di dalam kehidupan rumah tangga', dan 'mengangkat sesuatu yang telah bercerai-berai'.

Secara bahasa, kata *nusyûz* berarti: *'al-murtafi'* (اَلْمُرْتَفِع), seperti *al-murtafi'u minal-ardhi* (المُرْتَفِعُ مِنَ الأَرْض = terangkat ke atas dari tanah). *Nasyaza fulân* (نَشَزَ فُلاَن) berarti si fulan itu berdiri (dari duduknya).

Di dalam Al-Qur'an ungkapan yang ber-

Nusyûz

makna 'terangkat' atau 'tegak ke atas' ini dijumpai di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 11. Latar belakang turun ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa ketika Rasulullah mengadakan pertemuan menghoramati pejuang perang Badar di suatu tempat yang agak sempit. Di antara mereka ada yang terlambat datang, termasuk Tsabit bin Qais. Ketika mereka berdiri di luar, kelihatan oleh Rasulullah, lantas mereka mengucapkan salam kepada beliau kemudian kepada para hadirin yang lain. Ketika masuk, mereka tetap berdiri menunggu tempat disediakan bagi mereka, tetapi tidak ada yang mempersilakannya. Melihat hal ini Rasulullah kecewa dan berkata: "Berdirilah, berdirilah" (*fansyuzû fansyuzû*). Beberapa orang di antara mereka berdiri dengan perasaan enggan. Ayat ini turun memberi isyarat untuk menghormati dan memberi tempat duduk bagi orang yang datang terlambat di dalam satu majelis.

Di dalam kehidupan suami istri juga dikenal istilah *nusyûz*, yakni kedurhakaan seorang istri terhadap suami, atau sebaliknya. Ibnu Manzhur Al-Ansari mengatakan bahwa *nusyûz* antara suami istri berarti: 'salah satu pihak tidak menyukai yang lain'. Kata *nusyûz* di sini juga terambil dari kata *nasyz*, yang berarti: 'terangkatnya salah satu pihak dari mencintai pihak lain', seperti terangkatnya sesuatu dari tanah atau seseorang berdiri dari duduknya. *Nusyûz* istri terhadap suami dijelaskan oleh Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34.

Muhammad Ali Ash-Shabuni mengatakan bahwa kekhawatiran *nusyûz* seorang istri terhadap suami berdampak kepada anjuran agama untuk berpisah ranjang keduanya untuk sementara waktu sebagai salah satu cara pemberian nasihat oleh suami sebagaimana diperintahkan oleh Allah kepada perempuan untuk taat dan bergaul secara baik kepada suaminya. Hal ini sesuai penjelasan awal ayat ini, bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan dan salah satu bentuknya adalah kewajiban suami memberi nafkah terhadap istri. Istri yang saleh adalah istri yang taat kepada Allah dan memelihara dirinya ketika suaminya tidak berada di sampingnya.

Rasulullah mengatakan bahwa istri yang saleh adalah yang menyenangkan hati suami, taat kepada suami, menjaga diri dan harta suaminya jika sang suami sedang bepergian (HR. Ibnu Jarir dan Al-Baihaqi dari Abi Hurairah). Dari ayat ini dapat dipahami bahwa istri yang *nusyûz* adalah istri yang memilih kebalikan sifat-sifat istri yang saleh. *Nusyûz* suami terhadap istri dijelaskan oleh Allah di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 128;

وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ

(Wainimra'atun khâfat min ba'lihâ nusyûzan au i'râdhan falâ junâha 'alaihima an yushlihâ bainahumâ shulhâ, wash-shulhu khair)

"Dan jika perempuan khawatir akan sikap nusyuz *atau sikap tak acuh suaminya* (ba'lihâ) *maka tidak apa-apa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sesungguhnya perdamaian itu adalah (cara) yang terbaik."*

Ayat ini menerangkan bahwa sikap yang boleh diambil istri yang khawatir suaminya *nusyûz*, seperti tidak bergaul dengan baik, tidak memberi nafkah, tidak sayang, dan sebagainya, adalah mengajak musyawarah dan pendekatan perdamaian dengan suami.

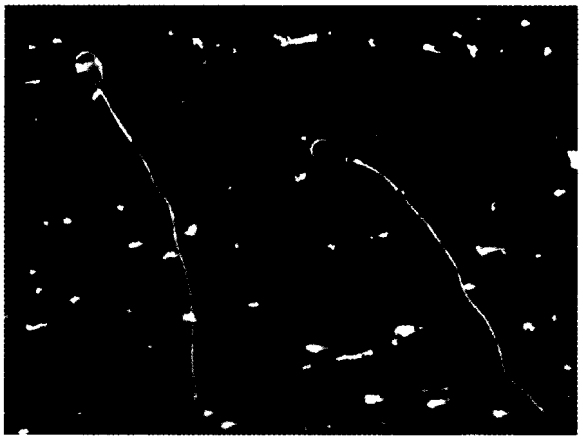
Gambaran kehidupan sesudah mati juga ada diungkapkan dengan menggunakan *nasyz*, dengan akar kata yang sama. Allah berfirman: *...wanzhur ilal-'izhâmi kaifa nunsyizuhâ tsumma naksûhâ lahman...* (وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا = dan perhatikanlah tulang-belulang (keledai yang telah menjadi bangkai) itu, bagaimana kami menyusunnya dan membalutnya kembali dengan daging ....) (QS. Al-Baqarah [2]: 259). Kata *nunsyizuhâ* di dalam ayat ini berkembang menjadi "kami susun kembali". Hal ini dapat dipahami bahwa sesuatu yang sudah berserakan, dapat diangkat kembali di dalam bentuk tersusun oleh Allah seperti mengangkat dan menyusun tulang-belulang keledai dan membalutnya dengan daging.

❖ *Yaswirman* ❖

NUTHFAH (نُطْفَة)

Kata *nuthfah* (نُطْفَة) berasal dari kata *nathafa-yanthifu/yanthufu-nuthfan-nuthfatan* (nuthfah). Bentuk itu adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dan jamaknya *nuthaf* (نُطَف) atau *nithaf* (نِطَف). Kata *nuthfah* (نُطْفَة) di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, semuanya dalam bentuk *mashdar mufrad*. Ibnu Manzhur mengartikannya sebagai: a) *al-'aib* (الْعَيْب = tercela, ternoda) atau *talattakha bi 'aib* (menjadi kotor oleh noda), seperti: *hum ahlur-raibi wan-nuthf* (هُمْ أَهْلُ الرَّيْبِ وَالنُّطْفِ = mereka adalah kelompok orang yang ragu-ragu dan tercela); b) *as-sajjah* (السَّجَّة = luka); seperti, *isyrafus-sajjah alad-dimaghi wad-dabrah alal-jaufi* (luka itu tembus sampai ke benak dan lubangnya mengeluarkan nanah); c) *al-lu'lu'* (اللُّؤْلُؤ = mutiara); seperti, *tanaththafatil-mar'ah* (تَنَطَّفَتِ الْمَرْأَة = wanita itu berkilauan karena memakai mutiara); dan d) *al-qalilu minal-ma'* (الْقَلِيْلُ مِنَ الْمَاءِ = setetes air), seperti: *al-mâ'ul-qalîlu yabqâ fil qirbah* (الْمَاءُ الْقَلِيْلُ يَبْقَى فِي الْقِرْبَةِ = setetes air yang tertinggal di geriba/bejana). Sperma atau air mani dikatakan *nuthfah* karena setetes atau sedikitnya, seperti QS. Al-Qiyâmah [75]: 37 yang berbunyi, *Alam yaku nuthfatan min maniyyin yumnâ* (أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ = bukankah dulu ia [manusia] setetes mani yang ditumpahkan ke dalam rahim). Karena itu Al-Ashfahani mengartikannya dengan *al-ma'ush-shâfi* (الْمَاءُ الصَّافِي = air suci) yang diungkapkan untuk mani laki-laki. Selain dari itu juga berarti 'awan yang mengandung hujan', seperti malam itu berawan yang mengandung hujan sampai turun diwaktu subuh.

Berdasarkan beberapa arti *nuthfah* secara bahasa sebagaimana dikemukakan di atas, satu sama lain bisa ditemukan. Dikatakan sebagai aib atau kotor karena secara fakta cairan itu keluar dari tempat saluran kencing dan kotor dan menjadi aib kalau seseorang memperlihatkan kepada orang lain salurannya itu. Bukan unsurnya yang aib, tetapi saluran yang dilewatinya, sebagaimana QS. Al-Mursalât [77]: 20 mengatakan: *"Bukankah Kami telah menciptakan kamu dari air yang hina?"* Dikatakan sebagai "luka" karena alat penyalurnya itu bisa melukai secara halus dan menembus sampai ke rahim perempuan. Dikatakan sebagai "mutiara" karena cahaya atau warnanya tidak bisa disamakan dengan benda lain sebaimana halnya mutiara, begitu juga baunya yang khas. Bahkan, secara metafora dapat dijelaskan, pada umumnya perempuan menjadi bersinar hatinya, jika di dalam rahimnya terjadi pembuahan. Demikian juga dengan "awan yang mengandung hujan" sebab *nuthfah* itu adalah air yang diturunkan ke dalam rahim. QS. Ath-Thâriq [86]: 6, *"Manusia itu diciptakan dari air yang tercurah"*.



Dari setetes air mani manusia diciptakan.

Dengan demikian, secara terminologis, arti *nuthfah* dapat disimak di dalam QS. Al-Insân [76]: 2 yang berbunyi, *Innâ khalaqnal-insâna min nuthfatin amsyâjin...* (Kami telah menciptakan manusia itu dari *nuthfah* yang bercampur). Banyak mufasir mengartikan "percampuran antara sperma laki-laki dengan ovum perempuan di dalam rahim" sebagai *nuthfah*. Ini berarti jika belum terjadi percampuran maka belum dinamakan *nuthfah*. *Nuthfah* ada yang *mukhallaqah* (مُخَلَّقَة) dan *ghairu mukhallaqah* (غَيْرُ مُخَلَّقَة). Para ahli tafsir mengartikan *mukhallaqah* sebagai 'diberi bentuk sempurna' (QS. As-Sajadah [32]: 9), sedangkan *ghairu mukhallaqah* sebaliknya, sehingga gugur sebelum lahir ke dunia (QS. Al-Hajj [22]: 5). Proses *nuthfah* yang kemudian diberi bentuk itu didiamkan di dalam rahim (uterus) di dalam waktu tertentu (QS. Al-Hajj [22]: 5) dan berada di dalam tiga

Nuthfah

kegelapan (QS. Az-Zumar [39]: 6), yakni kegelapan di dalam perut, di dalam rahim dan di dalam selaput yang menutupi anak di dalam rahim (plasenta).

Proses terjadinya *nuthfah* tergantung pada kematangan sperma atau lebih dikenal dengan spermatozoa laki-laki dan tingkat kesuburan perempuan yang memproduksi ovum atau lebih dikenal dengan ovarium (indung telur) di tengah-tengah sirkulasi menstruasi. Setetes sperma bisa memproduksi berjuta-juta bibit yang dihasilkan oleh kelenjar laki-laki dan disimpan untuk sementara di dalam ruangan (sulbi) yang bermuara pada saluran kencing. Kelenjar tambahan yang bertebaran sepanjang saluran sperma (mazi) menambah zat pelumas yang tidak mengandung unsur pembuahan. Kemudian sirkulasi menstruasi perempuan yang menentukan tingkat kesuburannya juga memproduksi ovum (indung telur) yang menetap di dalam ruangan tertentu yang juga bermuara ke dalam rahim. Dengan terjadinya pembuahan karena hubungan badan atau pengambilan dengan cara tertentu seperti bayi tabung, maka sperma dan ovum sama-sama menuju ke rahim. Kecepatan masing-masingnya menentukan *nuthfah* yang terbentuk, apakah unsur laki-laki atau unsur perempuan, bahkan ada yang kembar dua atau lebih. Perpaduan sperma dan ovum tadi menetap pada satu titik di dalam rahim dan berpegang di sana dengan selaput lendir dan otot sesudah terbentuk plasenta. Karena *nuthfah* berasal dari saripati tanah (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12) melalui makanan, maka tingkat keunggulan *nuthfah* itu tergantung pada unsur makanan apa yang dimakan, bergizi (*thayyib*) atau tidak; bahkan, yang terpenting adalan kehalalannya (QS. Al-Baqarah [2]: 168, QS. Al-Mâ'idah [5]: 88, dan sebagainya). Watak cairan yang akan menjadi *nuthfah* itu adalah setetes yang ditumpahkan (QS. Al-Qiyâmah [75]: 37), cairan yang terpancar (QS. Ath-Thâriq [86]: 6), air yang hina (QS. Al-Mursalât [77]: 20) dan keduanya (sperma dan ovum) bercampur (QS. Al-Insân [76]: 2) serta kadarnya ditentukan (QS. 'Abasa [80]: 19). Setelah menjadi *nuthfah*, maka untuk proses berikutnya diletakkan oleh Allah jangka waktu tertentu (QS. Al-Hajj [22]: 5). ❖ *Yaswirman* ❖

KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)

ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata